UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00297360 0

UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

94408
I

Beihefte

zur

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

I.

Die Datierung

der

Psalmen Salomos.

Ein Beitrag zur jüdischen Geschichte

von

Lic. th. W. Frankenberg.

Giessen

J. Ricker'sche Buchhandlung

1896.

Die Datierung

der

Psalmen Salomos.

Ein Beitrag zur jüdischen Geschichte

von

Lic. th. W. Frankenberg.

University of Toronto Library
126113
22/1/13

Giessen
J. Ricker'sche Buchhandlung
1896.

BS
410
Z4
Nr.1-6

Die Psalmen Salomos gruppiert man seit Wellhausen,[1] dem ich die Anregung zu dem Studium dieser Liedersammlung verdanke, allgemein um jene Zeit, als Pompejus in Judäa erschien, um die Thronstreitigkeiten zwischen dem Hasmonäer Aristobul und seinem Bruder Hyrkan beizulegen. Die Lieder stammen, meint man, nicht alle aus derselben Zeit — sie verteilen sich auf den Zeitraum von 80—40 v. Chr. — wohl aber aus demselben Kreise, dem der Pharisäer, und richten sich gegen dieselben Gegner, nämlich das hasmonäische Königshaus und die Partei der Sadducäer. Bei der Lektüre der Psalmen fiel mir zunächst auf, dass manche von den Stellen, in denen man Beziehungen auf die Sadducäer erblickt, durchaus das aus den biblischen Psalmen bekannte Kolorit tragen und die Schilderung der „Sadducäer" in den meisten Zügen mit der Zeichnung der Gottlosen in den kanonischen Liedern übereinstimmt. Ferner beobachtete ich, dass man da, wo der Text ganz allgemein von den Einwohnern Jerusalems, den Söhnen und Töchtern der heiligen Stadt, redet, diese Ausdrücke ungerechtfertigterweise auf eine bestimmte politische Partei innerhalb der Judenschaft beschränkte. Weiter glaubte ich zu sehen, dass einige von den Stellen, die man als zweifellose Hinweise auf die Hasmonäer und ihre Partei oder auf Pompejus und die Römer ansieht, auch sehr wohl eine andere Erklärung zu-

[1] Die Pharisäer und die Sadducäer. Greifswald 1874.

er sie vor aller Welt als Gottlose bloss. Der Ausdruck bedeutet nicht sowohl, dass Gott durch seine Gerichte die Frevel, die sie im Geheimen verübten, erst an's Licht gezogen hat — die Gottlosen sündigten ja ganz offenbar vor Gott und aller Menschen Auge, v. 11 ff., — vielmehr durch seine Strafe hat Gott alle Welt, die Völker ringsum auf die Sünden in Jerusalem aufmerksam gemacht. Durch die Offenbarung des göttlichen Grimmes wird das Urteil über die Gottlosen erst unwidersprechlich, rechtskräftig; so lange Gott noch nicht im Erfolge seinen Richterspruch abgegeben hat, bleibt das Urteil der Menschen immer unsicher: das Eintreten des göttlichen κρίμα und die ἀποκάλυψις τῶν ἁμαρτιῶν fallen zusammen. Die heidnischen Eroberer, die Gott zur Strafe über Jerusalem losgelassen hat, betrachtet der fromme Verfasser demnach mit gemischten Gefühlen. Einerseits sieht er in ihnen auf Grund seiner dogmatischen Überzeugung die Strafvollstrecker des Herrn, die Diener der göttlichen Gerechtigkeit, die dazu gesandt sind, Seinen Willen an dem sündigen Volke auszuführen. Diesen Beruf haben sie auch übereifrig erfüllt; sie haben so furchtbar in Jerusalem gewütet, dass das heilige Volk in seiner Existenz bedroht ist und der Dichter den Herrn bittet: lafs es genug sein, o Herr, Deine Hand lasten zu lassen auf Israel durch die Strafrute der Heiden. Aber das war nicht der Wille Gottes, als er die Heiden herbeirief, er wollte väterliche Züchtigung und keine Vernichtung; seine Bundesgerechtigkeit (חסד) erfordert jetzt, dass er sich gegen die Heiden wendet, die es zu arg getrieben haben: „denn sie handeln nicht im Eifer für dich, sondern nach ihres Herzens Lust.“ Dieser Gedankengang ist bekanntlich seit dem babylonischen Exile sehr gewöhnlich: die Heiden kommen im Auftrage Jahwes, halten sich aber nicht in den Grenzen seines Willens, infolgedessen der Herr gezwungen

ist, wieder für sein Volk gegen die Heiden Partei zu ergreifen, vgl. Sach. I, 14 f.: קנאתי לירוש' ולציון קנאה גדלה : וקצף גדול אני ק' על הגו' השאננים אשר אני ק' מעט והמה עזרו לרעה : Sach. VIII, 1 ff. Durch die läuternde Wirkung des göttlichen Gerichtes ist jetzt das heilige Volk der δίκαιος, den der Bundesgott aus der ungerechten Bedrückung des ἁμαρτωλός erretten mufs (v. 35);[1] nachdem Gott durch seine צדקה (δικαιοσύνη) Jerusalem gereinigt hat, wendet er dem Volke jetzt wieder seine חסד (ἔλεος) zu, vgl. ψ 8, 25 ff.: ἔδειξας ἡμῖν τὸ κρίμα σου ἐν τῇ δικαιοσύνῃ σου . . . ἐπίστρεψον, ὁ θεός, τὸ ἔλεός σου . . . vgl. auch die Bitte bei Sirach 33, 4: ὥσπερ ἐνώπιον αὐτῶν ἡγιάσθης ἐν ἡμῖν, οὕτως ἐνώπιον ἡμῶν μεγαλυνθείης ἐν αὐτοῖς. So wechseln Strafgerechtigkeit und Gnadengerechtigkeit mit einander ab: das Gericht Gottes über sein Volk ist erfüllt, ja mehr als das, jetzt erwächst dem Frommen auf Grund seiner Dogmatik die Überzeugung, dass der Herr der Unterdrückung seines Volkes und den Greueln der heidnischen Wirtschaft in Jerusalem durch eine plötzliche Katastrophe ein schnelles Ende machen müsse. Diese Hoffnung zeigt Gott dem Dichter in einem Gesichte erfüllt: nicht lange mehr wird das Joch des Drachen auf dem Volke lasten, denn in Ägypten wird ihn das Gericht erreichen; da wird Gott

---

[1] Die ἁμαρτωλοί (= ὑπερήφανοι v. 31), von denen v. 33 f. die Rede ist, sind nicht etwa die durch das göttliche Gericht vernichteten Gottlosen in Israel — von einer Verfolgung der Frommen durch diese zeigt sich in unserem ψ keine Spur — sondern die Heiden, deren Untergang der Dichter auf Grund des göttlichen ἔλεος (Bundesgnade gegen Israel) erwartet und in der Hoffnung v. 26 ff. antizipiert. Das Gericht, in dem Gott (v. 34) entscheidet, ist der Streit zwischen Israel und den Heiden, auf dessen Ausgang die μεγιστᾶνες zur Anerkennung der Obmacht des Herrn über die Völker aufmerksam gemacht werden. Die Ausrottung der Gottlosen aus Israel ist nicht eine That der göttlichen חסד, sondern der צדקה, vgl. v. 15 v. 33 ψ 9, 2 und im Text.

seinen verruchten gotteslästerlichen Hochmut beugen, da wird er merken, wer Herr ist. Mit einer Ermahnung an die μεγιστᾶνες τῆς γῆς an diesem göttlichen Gerichte über die heidnischen Unterdrücker zu lernen, dass der Herr König ist und alles frevelhafte Beginnen gegen seinen Willen, alles Rasseln an der Kette vergeblich ist, schliesst der Psalm.

Aus diesem Schlusse geht nun nicht hervor, dass der Verfasser die Strafe Gottes über den heidnischen Frevler bereits erlebt haben muss; denn die Psalmendichter sind von der Notwendigkeit, dass ihre religiösen Postulate sich verwirklichen müssen, so fest überzeugt, dass sie dieselben wie thatsächliche Realitäten behandeln. Abgesehen von der Analogie der meisten Psalmen — der Dichter beginnt mit der elenden Gegenwart und schliesst mit einem hoffnungsfreudigen Ausblick auf die Zukunft — lässt es sich in unserem Liede wahrscheinlich genug machen, dass die Ereignisse, mit denen der Psalm beginnt, die Gegenwart des Verfassers sind. Die heilige Stadt ist gefallen, der Feind hat ihre Mauern im Sturme genommen — „und Du hast es nicht gewehrt!“ Der Dichter steht noch ganz in dem Staunen und Schrecken drin, den dies überraschende Ereignis auf ihn ausübt. Die Einwohner von Jerusalem dachten, der Herr werde es nicht zulassen, dass seine heilige Stadt von den unreinen Heiden erobert würde, sie hofften, die Belagerer würden von dem Felsen Zion abziehen müssen, wie damals Sanherib — ein Beispiel, das in der späteren Zeit (Macc.) die hierin ganz dieselben Erwartungen hegte, wie die Zeitgenossen des Jesaias, häufig angeführt wird —, aber, siehe da, Gott liess das Unerwartete, Unglaubliche geschehen: Jerusalem fiel in die Gewalt der Heiden. In dem folgenden Psalm legt sich der fromme Dichter nach der bekannten feststehenden Theodicee der Schriftgelehrten dies ungeheure

Ereignis zurecht und versucht Gottes Gericht vor dem zweifelnden kleingläubigen Herzen zu rechtfertigen; dass ihm jedoch diese Rechtfertigung der harten Wirklichkeit nicht von Herzen kommt, sondern ein Produkt seiner theologischen Bildung ist, zeigt sich deutlich, vgl. ψ 3, 3f: die Gerechten gedenken allerwege des Herrn mit Dank, sie erkennen seiner Gerichte Gerechtigkeit, vgl. auch Daniel IX. Darin unterscheidet sich die Art, wie die Gerechten das Unglück ertragen, von der gottverlassenen Verzweiflung der Frevler. In der zweiten Hälfte des Psalmes versucht der Dichter demnach sein gestraftes Volk mit dem göttlichen Gerichte über die Heiden, das ja nicht ausbleiben kann, zu trösten. Das Lied steht in allen Punkten unter dem frischen Eindruck des göttlichen Strafgerichtes und muss in der Stimmung, die die Eroberung der heiligen Stadt in dem Dichter erregte, verfasst sein; das Herz blutet ihm noch beim Anblick der Greuel, die er in Jerusalem mit ansehen muss, v. 14—17 bis 20 Jahre nach der Eroberung der Stadt würde sich der Verfasser lange nicht so sehr darüber aufgeregt haben.

Aus der Inhaltsangabe und der letzten Bemerkung ist ersichtlich, dass von irgend einer wirklichen Sympathie des Verfassers mit den heidnischen Eroberern nicht die Rede sein kann; mit seinen Gefühlen steht er vollständig auf seiten seines unglücklichen Volkes, für die Feinde hat er weiter nichts übrig als die Anerkennung derselben als Zuchtrute Gottes, ein Gedanke, den seine Dogmatik seinem Herzen abgedrungen hat. So lange die Feinde vor der Stadt lagerten, gehörte er auch zu denen, die es gar nicht für möglich hielten, dass der Herr die Stadt seines Eigentumes in die Hände der unreinen Heiden geben könnte; nachdem das doch geschehen ist, muss er zwar die Eroberer als Strafwerkzeuge des Herrn anerkennen — sonst wäre er kein Frommer —, aber sofort drängt ihm der Anblick der

Greuel, die die Heiden in Jerusalem verüben, das Gebet auf die Lippen: zaudre nicht, o Gott, es ihnen heimzuzahlen, den Stolz des Drachen in Schande zu verkehren! Dass das Gericht durch die heidnische Invasion nur einer Partei unter der jerusalemer Bevölkerung gegolten habe tritt ebenso wenig hervor, wie etwas davon zu spüren ist, dass ein bestimmter Teil der Einwohnerschaft, etwa die Führer des Volkes (so gewöhnlich dieser Vorwurf sonst ist), sich besonders vergangen habe; der Dichter redet ganz allgemein von den Sünden der Söhne und Töchter Jerusalems und giebt durch nichts zu verstehen, dass diese von den ἁμαρτωλοί v. 16f. im Grunde verschieden sind. Auch in der Behandlung, die die Feinde den Einwohnern der eroberten Stadt zu Teil werden lassen, zeigt sich nirgends ein Unterschied: arm und reich, hoch und niedrig haben gleicherweise unter ihrer Bedrückung zu leiden, ganz Jerusalem liegt entehrt in Staub und Asche. Besonders tritt in der Schilderung der Feinde ihr infernalischer Hochmut gegen den jüdischen Gott und ihre Verachtung der jüdischen Religion hervor. Die Heiden haben sich nicht gescheut, den heiligen Brandopferaltar mit Schuhen zu betreten, offenbar nicht aus Unwissenheit, sondern aus Trotz und Übermut. Ebenso zeigt sich diese heidnische Verachtung der jüdischen Religion charakteristisch in dem Verspotten und Verhöhnen der jüdischen Einwohner: עלץ, קלס, חרף, לעג, עלז, ἐμπαίζειν etc. sind aus den Psalmen und Proverbien bekannte Ausdrücke für die Verfolgung der Rechtgläubigen, der treuen Anhänger des väterlichen Gesetzes, durch die Gottlosen (לצים), die über die peinliche Beobachtung der altväterlichen barbarischen Gebräuche witzeln und sich über den längst überwundenen Standpunkt der Frommen lustig machen, vgl. ausser den Psalmen I Macc. 9, 26. Matth. 27, 29. Luc. 23, 11. Aus alle dem geht hervor, dass die Heiden es nicht darauf

abgesehen haben, eine bestimmte politische Partei in Jerusalem zu stürzen, sondern die Juden, ihre Nationalität und ihre Religion, zu vernichten. Vgl. v. 22ff.

Diese Beobachtungen führen zu dem Schluss, dass die Eroberer Jerusalems in unserem Psalme nicht Pompejus und die Römer sein können. Selbst wenn man annehmen wollte, das Benehmen des Pompejus bei der Einnahme des Tempels sei ihm als Verachtung der jüdischen Religion ausgelegt worden, so wäre doch die lebendige, entrüstungatmende Schilderung, die der Verfasser von der übermütigen Verachtung und dem gotteslästerlichen Hochmut des heidnischen Eroberers entwirft — wohlverstanden alles nach 17—20 Jahren! — ungeheuer übertrieben. Dazu kommt ferner, dass eine solche Gefährdung des jüdischen Volkslebens, wie sie in unserem Liede vorausgesetzt erscheint, weder im Willen des Pompejus gelegen hat, noch infolge der Eroberung damals eingetreten ist. Hier wird eine Katastrophe vorausgesetzt, die Jerusalem und die jüdische Nation in ihrem Bestande bedroht. Von froher Befriedigung darüber, dass eine bestimmte verhasste politische Partei des Volkes besonders von dem göttlichen Schicksalsschlag betroffen worden ist, zeigt sich keine Spur — v. 16f. enthält den gewöhnlichen trübseligen Trost, durch den sich die Frommen mit jedem geschichtlichen Unglück abfinden —, wie auch die Stimmung gegen die Feinde ungeteilten Hass und Zorn atmet. Das resignierte: καὶ οὐκ ἐκώλυσας v. 1 zeigt, dass dem Dichter selbst nichts ferner gelegen hat als der Gedanke, Gott könnte seine Stadt und sein Eigentum den Heiden zur Profanierung überlassen. Bekanntlich war aber die Stimmung, mit der die Pharisäer dem Anzug des Pompejus und der Belagerung der Stadt entgegensahen, eine total verschiedene.

Wenn also, aus diesen Gründen, der Verfasser des Psalmes nicht die Belagerung und Eroberung Jerusalems durch

Pompejus und die Römer im Auge haben kann, dann kommt als Abfassungszeit des Liedes nur noch die syrische Invasion unter den Seleuciden in Betracht. Alle Züge, die, wie gezeigt, auf die Eroberung durch die Römer nicht passen, werden zu positiven Zeugnissen für jene Zeit. Der heidnische Hochmut und gotteslästerliche Hohn, mit dem die Eroberer die Einwohner der Stadt und ihr Heiligtum behandeln: ihr Benehmen ist nicht etwa eine unbewusste und unbeabsichtigte Verletzung der jüdischen Religion und ihres Kultus, sondern sie wollen offenbar ihren Trotz und ihre Verachtung des jüdischen Wesens an den Tag legen. Die Heiden gehen nicht darauf aus, ein ihnen missliebiges Regiment in Jerusalem zu stürzen, ihr Begehr ist es vielmehr, das jüdische Volk in seiner Eigenart zu vernichten. Weil es ein Krieg ist nicht aus politischen Gründen, sondern ein heiliger Kampf um das Leben der Religion, an dem Gott selbst beteiligt ist, deshalb hatten die Frommen in Jerusalem fest erwartet, der Herr werde die heilige Stadt, in der sein Name wohnt, schützen und schirmen vor der Schändung durch die Heiden; man war fest überzeugt, dass Gott für sein Volk gegen die unreinen Heiden Partei ergreifen werde. Freilich muss sich der Dichter nach dem Eintritt der Eroberung sagen, dass die Bürger von Jerusalem die Strafe für ihr ungesetzliches Leben verdient haben. Heidnische Unzucht wurde in den Mauern der heiligen Stadt getrieben, die heiligen Opfer wurden verachtet, und die kultischen Vorschriften vernachlässigt. Diese ἀνομίαι werden durchaus nicht etwa den Priestern vorgeworfen, sondern allen Einwohnern Jerusalems, die Priester werden nirgends erwähnt und kommen nur als ein Teil der gesetzlosen Gesellschaft in Betracht. Die Zustände in der Stadt waren durchaus heidnisch: es ging in Jerusalem etwa so zu, wie es II Macc. 4, 7 ff. geschildert wird.

Damit sind wir gezwungen, die gewöhnliche Deutung von v. 26ff. auf den Tod des Pompejus in Ägypten zu verwerfen, so schön auch die Worte auf dies Ereignis zu passen scheinen. Wie bereits oben gesagt, vermögen wir in diesen Versen nur ein dem Dichter persönlich von Gott gezeigtes Hoffnungsbild zu sehen: er liegt mit dem Herrn wegen des Elendes seines Volkes im Gebete und daraufhin wird ihm (wie dem Daniel in cp. 9) die tröstliche Verheissung, dass die Bedrückung und Vergewaltigung des heiligen Volkes mit dem schnellen Untergange des Eroberers in Ägypten ein freudiges Ende finden werde. Offenbar erwartet der Verfasser in der nächsten Zukunft eine rächende That und errettende Katastrophe der göttlichen Gerechtigkeit; es ist nicht die Art dieser Frommen, die Erfüllung ihrer Hoffnungen und Wünsche allzu weit in die Zukunft zu verschieben: wenn der Dichter nach 17—20 langen Jahren endlich sein Gebet erfüllt sähe, könnte er nicht sagen, dass es in Bälde geschehen sei. Was aber die Hauptsache ist, nach 17 Jahren hat die Tröstung, die offenbar in v. 22ff. liegt, weder Grund noch Zweck. Endlich ist deutlich, dass nach der Anschauung des Verfassers das Ende der feindlichen Bedrückung mit dem Gottesgerichte über den heidnischen Führer zusammenfällt. Demnach können die Verse v. 26ff., die der Hoffnung der Frommen Ausdruck geben, nicht ein Bericht von dem Tode des Pompejus sein, der überdies als Haupt der unter dem Typus des Drachen vorgestellten heidnischen widergöttlichen Weltmacht gar nicht die passende Figur ist[1]. Wenn wir durch die geschicht-

[1] Übrigens ist unter dem Drachen nicht sowohl ein Einzelner zu verstehen, als die heidnische Weltmacht, deren Haupt jener Einzelne ist, ebenso wie bei Daniel die Tiere heidnische Reiche bedeuten. Mitten in seinem Streben nach der Herrschaft zu Wasser und zu Lande wird der Drache in Ägypten umkommen — auch das passt nicht recht auf Pompejus, der unter ganz andern Umständen nach Ägypten kam, als v. 26 vorausgesetzt erscheint.

lichen Voraussetzungen des Psalmes mit Notwendigkeit in die Zeit der Syrerkämpfe geführt werden, so kann der Dichter mit der Erwartung, dass der Drache in Ägypten zu Grunde gehen werde, nichts andres meinen, als dass Antiochus Epiphanes (oder die syrische Weltmacht) bei dem frevelhaften herrschgierigen Streben seines Hochmutes (v. 29. vgl. I Macc. 1, 16ff.) von der göttlichen Strafe erreicht, dort in Ägypten in jähem Sturze umkommen werde. Ähnlich tröstet Daniel seine Zeitgenossen mit dem plötzlichen Untergange ihres Bedrängers. Dass die Weissagung unseres Verfassers sich nicht erfüllt hat, zeugt mit für die Richtigkeit unserer Deutung und beweist, wie sehr der Psalm, ebenso wie Daniel, unmittelbar aus den geschilderten Ereignissen heraus verfasst worden ist; die Gefühle und Gedanken, die in dem Liede walten, haben nicht lange auf Lager gelegen, sondern sprudeln frisch aus der Gegenwart. Deshalb braucht man sich nicht zu wundern, dass unter den Greueln der Heiden das βδέλυγμα ἐρημώσεως fehlt; der Verfasser hat es eben noch nicht erlebt. Im Übrigen sind die theologischen Gedanken und die religiöse Stimmung in unserem Psalm und in Daniel 9 sehr ähnlich: Anerkennung des göttlichen Gerichtes als verdienter Züchtigung und Sündenbekenntnis v. 1—21 (Dan. 9, 4—14), Gebet um Zuwendung der göttlichen חסד, v. 22—25 (Dan. 9, 15—19), tröstliche Verheissung von Gott, v. 26ff. (Dan. 9, 20ff.). Die geschichtlichen Angaben unseres Psalmes sind viel deutlicher und wertvoller als die in Dan. 9.

ψ 4.

ψ 4 unserer Sammlung richtet sich gegen heuchlerische Scheinjuden innerhalb der jüdischen Gemeinde. Im Herzen haben sie längst mit Gott und der väterlichen Religion gebrochen, es werden ihnen παρανομίαι und σκάνδαλα παρά-

νομα vorgeworfen, vor allen Dingen aber eine unersättliche Habgier. Ihrem Wesen nach haben diese Menschen also wenig Grund, sich zu den Frommen zu halten und mit ihnen zu verkehren, aber äusserlich wollen sie doch als rechtgläubige Gemeindeglieder gelten, sie drängen sich an die Altgläubigen heran (συνέδριον ὅσιον = סוד חסיד), ja überbieten sie noch in heuchlerischem Eifer um das Gesetz, wenn es gielt, einem Übertreter desselben das Urteil zu sprechen. Trotzdem diese falschen Menschen so zu der Partei der Frommen gehören und für gesetzestreue Juden gelten wollen, verschonen sie dieselben doch nicht, sondern sind ihre furchtbarsten Feinde, um so gefährlicher, weil man sich nicht gegen sie zu schützen vermag. Mit ihrer zur Schau getragenen Frömmigkeit verschaffen sie sich Eingang in die Häuser der Frommen, sie erscheinen als ἄκακοι, d. h. nicht sowohl als freundlich gutmütige, ungefährliche Menschen, sondern als rechtgläubige, gesetzesstrenge Juden, vgl. LXX, die תמים, תם mit ἄκακος, ἀκακία wiedergeben, vgl. auch ψ 12, 4 unserer Sammlung. Sie stellen dem Hab und Gut des Frommen nach und verjagen ihn von seinem Besitztum in's Elend, das ist in unserem Psalm unter ἐρημοῦν οἶκον oder σκορπίζειν zu verstehen. Wie sie das machen, ist zwischen den Zeilen zu lesen und nach der ganzen Zeichnung deutlich, freilich nirgends ausdrücklich gesagt. Ihre Worte sind παραλογισμοί, דב' מרמה, Lug und Trug und Hinterlist. Mit einschmeichelnder Zunge, Freundschaft auf den Lippen und Arglist im Herzen, wissen sie sich das Vertrauen der Frommen zu erschleichen, durch aufreizende Reden ziehen sie an seiner Zunge und reissen ihn zu unvorsichtigen und unbedachten Worten hin. Wenn sie den Arglosen so weit haben, zeigen sie ihn an und vertreiben ihn durch Richterspruch von Haus und Hof; das Eigentum des Geächteten fällt ihnen dann — ganz

oder zum Teil — anheim. Da von offener Gewalt nirgends die Rede ist, muss man sich den Vorgang so zurecht legen. Es sind also hier Denunzianten gemeint, die in der Maske ehrlicher Frömmigkeit in die Häuser der Frommen eindringen und dieselben durch hinterlistige Worte — λόγοι ἀναπτερώσεως — zu politisch strafbaren Äusserungen verleiten, die sie dann den Machthabern hinterbringen, insofern heissen sie passend ἀνθρωπάρεσκοι.[1] Sie sind die Handlanger und Spitzel der gegenwärtigen Regierung, doch Männer von Ansehen und einflussreicher Stellung, gegen die man keine andren Waffen hat als ehrliche Flüche.

Dass diese Zeichnung richtig ist, beweist die Thatsache, dass in der ganzen zeitgenössischen Litteratur dieselben Zustände zu Tage treten. In den Sprüchen Salomos, beim Siraciden, hauptsächlich aber in den Psalmen begegnen uns dieselben Warnungen vor der falschen und hinterlistigen Zunge des Gottlosen, der gegen seinen Nächsten Tücke sinnt, Elend und Unglück über die sorglosen Frommen bringt, Häuser verstört und Familien unglücklich macht. In allen drei Schriften treffen wir dieselben Klagen über die heuchlerischen Scheinjuden, die oft geradezu Sykophanten — עד־שקר, יפיח־כזבים — genannt werden; es sind dieselben, die in den kanonischen Psalmen unter den Ausdrücken אויל, פעלי־און, שכחי־אל, כסיל, עשק, (LXX = συκοφάντης!) ἁμαρτωλοί, ἄνδρες αἱμάτων, δόλιοι, ἐνεδρεύοντες etc. zu verstehen sind und in den Proverbien auch לשון־מרמה, נלוז ועקש, קרץ בעינים, מדבר־תהפכת, etc. heissen. Innerlich dem Gott ihrer Väter und ihrer Nation längst entfremdet, halten sie sich doch äusserlich zur Gemeinde der Altgläubigen, um unter dem Deckmantel gesetzeseifriger Frömmigkeit unge-

---

[1] Wenn man auf das griechische Wort überhaupt etwas geben darf; so übersetzt z. B. LXX ψ 53, 6 das hebr. חנף (wie für חנך zu lesen ist) mit ἀνθρωπάρεσκος.

stört ihr schändliches Handwerk auszuüben. Ihr Thun ist חמס, Bedrückung und Ausraubung der Frommen, besonders der hilflosen Witwen und Waisen. Den Familienvater bringen sie durch falsche Angabe zum Tode, die schutzlose Witwe und die verwaisten Kinder vertreiben sie dann aus dem herrenlosen verödeten Hauswesen (חרבות, daher החריב zu 'ח machen, „veröden") und zwingen sie als Bettler in die Fremde zu wandern; der spezielle Ausdruck hierfür ist im Hebr. נוע, הניע Griech. σκορπίζειν, διασκορπίζειν, auch σαλεύειν. Vgl. im Kanon ψ 109, 7 ff.[1] ψ 5 12. Σ 29, 18 mit v. 10^b unseres Psalmes. Sie graben dem Rechtschaffenen Gruben und legen ihm Schlingen, in die der Arglose hineinfällt; aus sicherem Hinterhalte schiessen sie von ihrer Zunge vergiftete Pfeile auf die Frommen, erschlagen im Versteck den Armen. Ihre Thätigkeit wird bezeichnet mit (לדם) ארב, צפן, ἐνεδρεύειν, mit dem Endzweck der Erpressung, des בצע בצע. Sie denken, es giebt keinen Gott, oder, was dasselbe ist, Gott sieht es nicht — das ist für ihre heidnische Gesinnung nach der Anschauung der Frommen charakteristisch — und machen sich kein Gewissen aus ihren Unthaten. Ihre Angeberei ist ein ergiebiges Geschäft, das ihnen reichen Gewinn einbringt; Prov. 1, 10ff. locken sie den, den sie verführen wollen: komm, wir wollen dem Unschuldigen auflauern und ihm eine Schlinge legen; schweres Geld verdienen wir dabei und füllen unsere Häuser mit Raub an. — Charakteristisch sind die Flüche, mit denen der Verfasser unseres Psalmes, v. 14ff., diese gottlosen, habgierigen Menschen bedenkt; ihr Inhalt läuft darauf hinaus, dass ihnen selbst das einst zustossen möge, was sie den Familien so vieler Frommen zugefügt haben, nach dem Grundsatz der Schriftgelehrten: δι' ὧν τις ἁμαρτάνει,

---

[1] ψ. 109, 10 יגרשו (LXX) pro ודרשו.

διὰ τούτων κολάζεται, Σ. Σαλωμ. 11, 16 vgl. auch ψ 2, 12 f. (in unserer Sammlung) und Daniel z. B. 6, 24. Demgemäss wünschen die Frommen dem Gottlosen, dass seine Kinder verwaisen und sein Weib zur Witwe werde, seine Nachkommen müssten betteln gehn, von Haus und Hof vertrieben, der Gläubiger müsste all sein errafftes Gut bekommen, keiner soll ihm in der Not zur Hilfe beispringen; seine Kinder sollen in Bettelarmut sterben und verderben, sein Geschlecht ausgerottet werden aus dem Lande — „dafür, dass er nicht darauf bedacht war, Gnade zu üben, sondern den Armen und Elenden bedrängte und den Bedrückten zu vernichten trachtete" ψ 109, 8 ff. vgl. auch ψ 15 (im Kanon). Wie man sieht, stimmt der Inhalt dieser Flüche und die Begründung derselben ganz mit unserem Psalm überein; vgl. auch ψ 52 (LXX), 5 f.: οὐχὶ γνώσονται πάντες οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν, οἱ ἔσθοντες τὸν λαόν μου βρώσει ἄρτου; . . . ἐκεῖ φοβηθήσονται φόβον οὗ οὐκ ἦν φόβος, ὅτι ὁ θεὸς διεσκόρπισεν ὀστᾶ ἀνθρωπαρέσκων· κατῃσχύνθησαν, ὅτι ὁ θεὸς ἐξουδένωσεν αὐτούς — mit v. 15—16 unseres Psalmes, speziell mit v. 19: σκορπισθείησαν σάρκες ἀνθρωπαρέσκων ὑπὸ θηρίων κ. τ. λ. — Sehr deutlich liegen diese Zustände auch im Siraciden zu Tage. In 27, 22 ff. beschreibt er den heimtückischen Heuchler, der sich an den Frommen herandrängt, um ihm hinterher Schande und Schaden zuzufügen. 28, 13 ff. schildert er das Unheil, das die boshafte Zunge des Verläumders alles anrichtet, wie sie Häuser verstört (οἰκίας κατέστρεψεν) und Unfrieden und Elend in die Familien bringt. Besonders lehrreich sind die diesbezüglichen Warnungen 28, 24 ff.: „sieh dich vor, hege dein Besitztum mit Dornen ein, dein Silber und Gold lege in sichern Gewahrsam; deine Worte wäge auf der Goldwage, deinem Munde lege Schloss und Riegel vor; sieh auf deinen Weg, damit du nicht durch sie (die Zunge)

ausgleitest und hinfällst vor dem lauernden Denunzianten."

Das sind die Verhältnisse, in die auch unser Psalm passt; ebenso sicher, wie dorten keine offene, stolze politische Partei gemeint ist, ist auch hier von gesinnungslosen Spionen und habsüchtigen Werkzeugen der argwöhnischen heidnischen Regierung die Rede. Sie treiben keine Politik, sondern sind ganz gewöhnliche Menschen, ohne Ideale und Grundsätze, denen es schliesslich nur um das Geld ihrer Opfer zu thun ist. Sie sind unersättlich in ihrer Habgier wie der Hades, der alles verschlingt und doch nie satt wird (Prov. 30, 16), ihr Schlund ist eine offene Grube, wie es in den Psalmen heisst. Deshalb wünscht ihnen der Dichter in seinen Flüchen besonders Armut und Not an, die dem habsüchtigen Gesindel die schwerste Strafe sein muss. —

Mit v. 9 des Psalmes glaubt man aber beweisen zu können, dass diese βέβηλοι[1] Fürstenknechte seien, die im Dienste eines Fürsten stehen, von dem auch v. 9ff. die Rede sei. Dass der Dichter einen, den Fürsten, von den βέβηλοι unterscheide und besonders vor Augen habe, zeige sich sehr deutlich in der Strafandrohung — v. 14—18 beschränken sich auf den einen, der an der Spitze steht, in v. 19ff. bekommen die Fürstenknechte ihr Teil — sowie in den Vorwürfen; v. 1—8 gehe gegen die Sadducäer, während sich der Verfasser in v. 9—13 an den „ἀνήρ", den Fürsten, wende. Was zunächst diesen Unterschied betrifft, so ist der Wechsel zwischen Singular und Plural in unserem Psalme[2] offenbar ganz willkürlich; nachdem v. 1—5 durchgängig der Singular gebraucht ist, wo man den Plural

---

[1] βέβηλος entspricht übrigens bei den LXX nicht sowohl dem hebr. חנף, sondern חל (opp. קדש), und ist als solches spezieller Ausdruck für die Heiden (und ihren Anhang) im Gegensatz zu den Israeliten als den קדישי עליונין, den ἅγιοι.

[2] von Parallelen aus den kanonischen Psalmen zu schweigen.

erwartete, stehen innerhalb v. 6. 7. 8 Singular und Plural ganz promiscue. Ferner sind die Vorwürfe, die v. 9ff. gegen den Fürsten erhoben werden, ganz dieselben, die den βέβηλοι zur Last gelegt werden: mit hinterlistigen Reden bethört er die Frommen und stellt in unersättlicher Habgier ihrem Geld und Gute nach, das σκορπίζειν und ἐρημοῦν οἶκον wird diesem wie jenen vorgeworfen; er ist offenbar ein ebenso heimtückischer, habsüchtiger Geselle wie jene. Demgemäss bedenkt der Verfasser auch den Fürsten mit denselben Flüchen wie seine Anhänger: er wünscht ihm Not, Angst, Krankheit und vor allen Dingen Bettelarmut (v. 6. v. 14). V. 19ff. fährt durchaus in dem Tenor von v. 14—18 fort, ein Übergang, ein Wechsel des Objektes ist durch nichts angezeigt. Die Wut und Erbitterung, mit der sich der Fromme v. 1ff. auf die βέβηλοι wirft, macht es ausserdem nicht wahrscheinlich, dass der beste Teil seiner Flüche neben sie auf ein andres Haupt fallen sollte. Ferner ist darauf aufmerksam zu machen, dass das hebräische ועיניהם על־בית־איש wohl übersetzt werden kann: (deren) Augen gerichtet sind auf das Haus eines Mannes — aber nicht die Bedeutung haben kann, die doch nach der gewöhnlichen Auffassung der Zusammenhang erfordert, nämlich um seine Gebote zu vernehmen, seine Befehle zu vollführen, ihm seinen Willen gewissermassen vom Gesichte abzulesen. Warum übrigens dann die Augen der „Menschendiener“ gerade auf das Haus des Mannes gerichtet sind und nicht auf den Mann selbst — ist nach jener Deutung kaum erklärlich.

Die Entscheidung zieht sich immer näher um den v. 9 zusammen. Es ist anzuerkennen, dass der Text dieses Verses dunkel und wenig verständlich ist, aber aus dem Folgenden lässt sich doch der Sinn der fraglichen Worte ziemlich deutlich entnehmen. Wenn es v. 10[b] von dem

Gottlosen heisst: er lässt nicht ab, bis es ihm gelungen ist[1] (sie) zu zerstreuen wie in Verwaisung und er das Haus ausgeraubt hat wegen seiner gottlosen Begierde — so muss im Vorhergehenden der Versuch berichtet sein, von dem er nicht absteht, bis er sein habsüchtiges Ziel erreicht hat. V. 10ª zeigt uns nun den Sykophanten auch in voller Arbeit, wie er sein Opfer umschleicht und ihm die Blössen ablauert. Demnach muss v. 9 den Beginn von dem erzählen, dessen Fortgang v. 10 berichtet und das in v. 11 zu seinem Ziel und Ende kommt. Also muss der Inhalt von v. 9 besagen: der Sykophant wirft sein Auge auf das Haus eines Mannes, um dasselbe zu ἐρημοῦν, um zu σκορπίζειν; das ist auch der Sinn des hebräischen ועיניהם ע׳ב׳א׳. Ein anderer Beweis ergiebt sich aus v. 12: mit einem Opfer ist die unersättliche Habgier des Denunzianten nicht zufrieden, nachdem er den Wohlstand einer Familie vernichtet hat, richtet er seine heimtückischen Waffen auf ein anderes, zweites Haus (οἶκος ἕτερος = בית אחר, nicht ב׳ רע); die hier gebrauchten Ausdrücke setzen notwendig eine solche Schilderung voraus, wie wir sie vermutet haben. Endlich können die Worte: οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ἐπ᾽ οἶκον κ. τ. λ. in v. 9 offenbar keine andere Bedeutung haben als in v. 12, wo dieselbe ganz klar liegt. עיניהם על־בית־א׳ heisst: ihre Augen sind auf das Haus eines Mannes gerichtet, wartend, lauernd; der hebr. Ausdruck steht immer mit der Entscheidung לטובה oder לרעה. Zur weiteren Erklärung von v. 9 bemerke ich, dass ἀνὴρ ἐν εὐσταθίᾳ schwerlich, wie im Griechischen und Deutschen, so auch im hebr. Original zu einem Begriffe zusammengefasst werden kann. Εὐσταθία ist synonym mit dem in LXX gewöhnlichen εὐθηνία und ἡσυχία und das ist Übersetzung des hebr. שלוה; vgl. εὐ-

[1] Siehe aber die hebr. Übersetzung im Anhang.

σταθῶν = שליו Jer. 49, 31, wo ein anderer cod. ἡσυχάζων bietet, cf. auch ψ. 6, 4 unserer Sammlung, wo der Dichter am Morgen Gott lobt ἐπ' εὐσταθίᾳ καρδίας, d. h. darüber, dass ihn die Nacht im Schlafe kein פחד פתאם, wie er über die Gottlosen kommt, überfallen hat. איש בשלוה kann im Hebr. nicht gesagt werden für איש שליו; vielmehr ist בשלוה aus der späteren jüdischen Sprache speziell aus Daniel bekannter adverbialer Ausdruck, den LXX teils mit δόλῳ, teils mit ἐξάπινα wiedergiebt (Theodot. ἐν εὐθηνίᾳ), vgl. syr. ܡ ܫܠܐ und LXX zu II Sam. 3, 27. Der erste Teil unseres Verses besagt demnach etwa: ihre Augen sind gerichtet auf das Haus eines Mannes in lauernder Ruhe wie eine Schlange (abgekürzter Vergleich, eigentl. wie das Auge der Schlange lauert). In der zweiten Vershälfte ist nur die Erklärung im Einzelnen schwierig, aber ich glaube nicht, dass der Text korrupt ist.

Mit der bisherigen Deutung von v. 9 ff. fallen auch der Fürst und die Fürstenknechte; man hat ferner gar keinen Grund, für unseren Psalm andere Verhältnisse anzunehmen, als für die Mehrzahl der kanonischen Lieder. Die weitaussehenden politischen Beziehungen, die man in v. 12 vermutete, verschwinden und machen der bekannten Schilderung sozialer Zustände innerhalb der jüdischen Bürgerschaft Platz. Um eine m. E. treffende Parallele aus dem kanonischen Psalmbuch zu den Zuständen unseres Liedes anzuführen, lasse ich die Übersetzung von ψ. 50, 16[1] ff. hier folgen: „Aber

[1] Der Text von v. 20 ist sicher, der von v. 19 wie mir scheint nicht in Ordnung. Das תשב im Anfang von v. 20 ist ganz ohne Beziehung und fragmentarisch; zu תדבר erwartet man ein Objekt, das in תשב stecken muss; man wird etwa שוא für תשב zu lesen haben, das Verderbnis ist rein mechanisch und erklärt sich leicht. Das letzte Wort des Verses דפי ist ἅπαξ λεγ. und trotz aller Erklärung verdächtig; es ist mir nicht zweifelhaft, dass דפי = דבה zu lesen ist. In v. 19 ist das singuläre תצמיד schwer erklärlich; vielleicht ist תוֹצִא zu lesen, der M. T. würde sich aus Einwirkung des folgenden Wortes leicht begreifen.

zu dem Gottlosen spricht Gott: mit welchem Recht nennst du meine Satzungen und nimmst meinen Bund in deinen Mund? — da du doch Weisung hasst und meine Gebote verachtest! Wenn du einen Dieb siehst, machst du mit ihm Gemeinschaft und zu den Ehebrechern hältst du dich. Deinen Mund lässt du gehen in Bosheit und deine Zunge produziert Hinterlist. Lügen redest du gegen deinen Bruder, deiner Mutter Sohn bringst du in Verläumdung. So handelst du und da ich schwieg, dachtest du, ich wäre deinesgleichen, aber ich will dir's vorrücken und mit dir rechten. Merkt euch das, ihr Abtrünnigen, damit ich euch nicht anfalle und zerreisse (ὡς λέων)!" Man beachte die Vorwürfe, die hier den Apostaten (שכחי־אל) gemacht werden: Habsucht und Unzucht, speziell Ehebruch.

ψ 7.

Der Herr hat die Heiden aus der heiligen Stadt vertrieben, aber trotzdem ist das Gemüt des Dichters nicht freudig bewegt, schwere Ahnungen gehen durch sein Herz: verlass uns nicht, o Herr, dass die Heiden nicht über uns triumphieren; du hast sie ja vertrieben, lass, o Gott, ihren Fuss nicht mehr dein Heiligtum zertreten. Der Verfasser hat die Not und das Elend der heidnischen Herrschaft offenbar kennen gelernt, deshalb fleht er: züchtige uns nach deinem Willen, aber den Heiden gieb uns nicht preis! Denn die Heiden überschreiten jedesmal die Strafbefugnis, die ihnen Gott verliehen hat; sie meinen immer, Gott habe die jüdische Nation verlassen und zur Vernichtung bestimmt, während er seinem Volke doch nur kurze Zeit wegen seiner Sünden gram ist (vgl. z. B. II Macc. 5, 17) und es dann wieder zu Gnaden annimmt, vgl. v. 4f. Der Verfasser muss die heidnischen Greuel in Jerusalem selbst erlebt haben, sonst würde ihm kaum der Gedanke, dass Gott seine heilige Stadt

den Unreinen überlassen könnte, so nahe liegen, vgl. dagegen ψ. 2, 1. Jetzt zwar sind die Heiden vertrieben — ἀπώσω αὐτούς v. 2 erfordert wohl diesen vollen Sinn — aber die Erinnerung an die Greuel der jüngsten Vergangenheit lässt die Freude über dies Ereignis bei dem Dichter nicht aufkommen; der Gedanke, dass Gott seine Wohnung eine Zeit lang verlassen und sein Heiligtum den Heiden preisgegeben hat, wirft seinen düstern Schatten auf die Zukunft, daher die dringende Bitte: ziehe nicht von uns, o Gott! In welche Zeit dieser Psalm fällt, ist nicht deutlich, jedenfalls schicken sich die Zustände gut in manche Situation der makkabäischen Zeit. Auf die Parallele zu v. 3: ἐν θελήματί σου παίδευσον ἡμᾶς, καὶ μὴ δῷς ἔθνεσιν — in II. Macc. 10, 4: . . ἠξίωσαν τὸν κύριον . . . ὑπ᾽ αὐτοῦ μετὰ ἐπιεικείας παιδεύεσθαι, μὴ βλασφήμοις καὶ βαρβάροις ἔθνεσιν παραδίδοσθαι — wird man kaum Wert legen dürfen, obwohl die Stimmung des Psalms zu I Macc. 4, 38—40 ungefähr passen würde.

ψ 8.

Schlachtruf und Kriegslärm, Trompetengeschmetter vernimmt der Dichter als Zeichen, dass der Herr ein Gericht abhalten wird. Während er sich noch fragt, wo Gott das Gericht abhalten wird, hört er, dass Jerusalem selbst der Ort des göttlichen Gerichtes, seine Einwohner der Gegenstand der Strafe und Rache des Herrn sind. Über diese unerwartete Botschaft ergreift ihn Entsetzen, seine Kniee wanken, sein Herz steht still: dachte er doch, sie wandelten ihre Wege gerade in Gerechtigkeit, bildete er sich doch ein, in Jerusalem wäre alles, wie es Gott haben will. Doch als er sich daraufhin die göttlichen Gerichte von Urzeiten her vorführt, muss er anerkennen, dass Gott immer recht gehabt hat, und so auch jetzt. Die Eroberung und Plünderung Jerusalems ist die gerechte Strafe für die Sünden seiner Be-

wohner: wilde Unzucht unnatürlicher Art wurde in den Mauern der heiligen Stadt begangen, die mit ebenso grauenvoller Entweihung des Kultus und seiner Heiligtümer Hand in Hand ging. Angesichts dieser Greuel muss der Dichter bekennen, dass es die Bürger Jerusalems ärger getrieben haben als die Heiden. Diese schauerlichen Sünden hat der Herr durch sein Gericht an's Licht gebracht, d. h. nicht etwa so, dass der Dichter oder die andern Frommen erst durch die göttliche Strafe jene Frevel kennen gelernt hätten — die Entheiligung des Kultus geschah doch ganz öffentlich —; vielmehr durch die Strafe Gottes sind jene Frevel erst officiell und zweifellos als Frevel anerkannt und gekennzeichnet worden, durch sein Gericht hat Gott die Decke von den eiternden Geschwüren vor aller Welt weggezogen. So lange die Rache des Himmels ausblieb, und Ruhe, täuschendes Glück und dumpfe Zufriedenheit herrschte, konnten sich auch die Frommen dem trügerischen Glauben hingeben, es wäre alles gesund und heil im Staate Gottes. Diese träge und faule Ruhe durchbricht das Gericht des göttlichen Grimmes wie ein Gewittersturm, der die Gewissen von dem Banne frei macht. Von weit, weit her führt der Herr die Heiden zum Kampfe gegen Jerusalem heran. Von Gott bethört gehen ihnen die Ersten des Landes freundlich entgegen, laden den Feind noch ein, das jüdische Gebiet zu betreten, in ihrer Verblendung räumen sie den Heiden alle Schwierigkeiten aus dem Wege, bekränzen festlich die Mauern Jerusalems zum fröhlichen Willkomm. Als der Feind mit Freundeswort in die Stadt eingezogen ist, fasst er festen Fuss in ihr, bemächtigt sich der Festungswerke Jerusalems und ihrer Mauern und richtet unter den Häuptern des Volkes und der sorglosen Einwohnerschaft ein furchtbares Blutbad an, dem sich eine αἰχμαλωσία der Bürger anschliefst. Nachdem der fromme Verfasser nochmals anerkannt hat, dass all

das Unglück und Elend der heidnischen Invasion nur die gerechte Strafe Gottes über Jerusalem sei, weil die Einwohner ebenso wie ihre Väter den Herrn durch heidnische ἀκαϑαρσίαι erzürnt hätten, kommt v. 25 ff. doch das Herz des Juden zu seinem Rechte: siehe, ja, wir erkennen deine Gerechtigkeit an, die uns also gezüchtigt hat; aber lass doch deine Gnade uns wieder scheinen, bring die Deportierten wieder zurück, verlass uns nicht, o Gott, dass uns nicht die Heiden verschlingen, als ob wir keinen Retter und Heiland hätten; es ist deine heilige Sache, die in Gefahr steht, vergiss nicht, dass wir dein Volk sind und du unser Gott bist von Urzeiten her. Mit einem Lob Gottes und dem üblichen Segenswunsch für Israel schliesst der Psalm.

Zunächst habe ich bei dieser Inhaltsangabe an einigen Stellen eine abweichende Auffassung zu rechtfertigen. Wenn es v. 4 heifst: einen Laut hörte ich in Jerusalem, der heiligen Stadt, meine Hüften brachen zusammen bei der Kunde, meine Kniee wankten — so kann diese Kunde nichts anderes sein, als die Nachricht von der unvorhergesehenen Einnahme Jerusalems durch die Heiden. Diese Unheilsbotschaft nimmt der Dichter mit allen Zeichen der furchtbarsten Überraschung und des lebhaftesten Entsetzens entgegen: er geberdet sich wie einer, der etwas Unglaubliches, Horrendes vernimmt. Dann kann er aber unmöglich v. 3 in ergebungsvoller Voraussicht sagen: gewiss wird uns Gott richten wollen! Nachdem der Verfasser von ferne das Tosen des Kriegslärmes als Vorschauer des göttlichen Gerichtes gehört hat, passt hierhin einzig die Frage: wo wird Gott das Gericht über ihn[1] abhalten? Aber seine Hoffnung wird grausam

[1] Der „er“ brauchte für die Zeitgenossen nicht näher bezeichnet zu werden; vgl. dieselbe Unbestimmtheit in v. 7 unseres Psalmes, ferner in ψ. 9, 16. Etwas anders, aber ähnlich ist es, wenn Gott unmittelbar mit „du“, angeredet wird, I Macc. 3, 50 ff., 3, 22.

getäuscht, — zu seinem grössten Entsetzen vernimmt er v. 4, dass die heilige Stadt selbst der Gegenstand des göttlichen Grimmes ist. An die Möglichkeit hatte der Fromme gar nicht gedacht, weil er der Meinung war, in Jerusalem wäre alles so, wie es Gott in seinem Gesetze haben wolle (vgl. ψ. 2, 1). Dieser unerwartete Schlag, dass Gott den unreinen Heiden sein Heiligtum preisgiebt, führt den Dichter zu einer Prüfung der göttlichen Gerechtigkeit, die sich in den Gerichten des Herrn (in der heiligen Geschichte der Bibel) seit Urzeiten dokumentiert, und er muss anerkennen, dass Gott immer recht gehabt hat, ebenso wie jetzt. Die vv. 3—7 lauten also übersetzt etwa so: „Ich dachte in meinem Herzen, wo wird wohl Gott sein Gericht über ihn halten? Da hörte ich einen Laut nach Jerusalem zu, der heiligen Stadt — meine Hüften brachen zusammen bei der Kunde, meine Kniee wankten, mein Herz geriet in Angst und meine Gebeine schlotterten wie ein Rohrhalm; ich dachte, sie wandelten ihre Wege gerade in Gerechtigkeit. Daraufhin überdachte ich prüfend die Gerichte Gottes seit Anbeginn der Welt und musste Gottes Gerechtigkeit anerkennen in allen seinen Gerichten von je her. Ja, Gott hat ihre Sünden u. s. w."

In v. 10^{b} ist: συνέθεντο αὐτοῖς συνθήκας μετὰ ὅρκου περὶ τούτων — im Zusammenhang offenbar ganz unverständlich. Diese Worte lassen sich in's Deutsche nur so übersetzen: sie schlossen unter sich ein Bündnis ab mit Eidschwur inbetreff dieser Dinge. Περὶ τούτων — übrigens eine harte Verbindung — kann sich nur auf die erwähnten Unzuchtssünden beziehen: was aber ein Bündnis inbetreff dieser Dinge hier bedeuten soll, ist gänzlich unerfindbar. Die griechischen Worte sind eine Übersetzung des hebräischen: נסכו להם מסכה על־אלה; diese Worte können freilich übersetzt werden: sie machten ein Bündnis inbetreff dieser Dinge

— können aber auch bedeuten: sie deckten eine Decke (= מסך) über diese Greuel. Diese letztere Übersetzung ist die naturgemässe und im Zusammenhang einzig erlaubte.[1] Unter dieser Decke üben die Bürger Jerusalems ihre Unzuchtssünden aus; durch sein Gericht reisst Gott diese trügerische Decke von ihren Unthaten weg und legt ihre Schande vor aller Augen bloss (ἀνακαλύπτειν, גלה מסך, ג׳ ערוה). Im folgenden Verse ist in dem Satze ὡς μὴ etc. eins von den beiden Worten — κληρονόμος oder λυτρούμενος — zu viel, יורש גואל ist kein Hebräisch. Die beiden griechischen Worte sind Übersetzungen des einen hebr. גואל = Rächer, Vergelter, vgl. dieselben Worte in v. 30b. —

In v. 17 ist es mir nicht zweifelhaft, dass trotz des auffälligen Textes die πύλαι ebenso die Thore von Jerusalem sein müssen, wie die τείχη die Mauern dieser Stadt sind. Dieser Vers besagt demnach: sie öffneten gastlich die Thore Jerusalems, bekränzten festlich ihre (Jerusalems) Mauern. Wenn also in v. 17 von den feierlichen Vorbereitungen der Hauptstadt zum Empfange ihres heidnischen Herren die Rede ist, so betritt dieser im folgenden Verse nicht das Land, sondern die Stadt und fasst in ihr festen Fuss, wie auch v. 19 deutlich von den πυργοβάρεις[2] und τείχη Jerusalems die Rede ist, die der Anführer der Heiden schnell besetzen lässt. Man will wissen, wie der Feind in Jerusalem hineingekommen ist und das thun konnte, was v. 20 ff. berichtet wird. Die Nachricht, dass und wie der feindliche Führer das Land betreten hat, ist entbehrlich, weil für das Folgende ohne Wichtigkeit, dagegen würde das Fehlen jeder

---

[1] Das überflüssige μετὰ ὅρκου ist dann natürlich Zusatz des griechischen Übersetzers.

[2] πυργοβάρεις ist Übersetzung des hebr. ארמנות; so viel mir bewusst, bezeichnet dies immer die festen Häuser („Paläste“) der Grossen in Städten.

Andeutung, wie er ohne Belagerung, ohne Schwertstreich in den Besitz der Stadt kommt, sehr auffällig sein.

Die Ähnlichkeit oder Gleichheit der allgemeinen Zeitverhältnisse in dem vorliegenden Psalm und in ψ. 2 ist anerkannt und würde auch für die Zugehörigkeit und Datierung unseres Psalms entscheidend sein. Doch empfiehlt es sich, dies Lied für sich in's Auge zu fassen, da die Unmöglichkeit, unter den Feinden Pompejus und die Römer zu verstehen, hier besonders klar zu Tage tritt. Gegen die Annahme, mit dem „gewaltigen Stöfser" v. 15 sei Pompejus und die römische Weltmacht gemeint, erhebt sich als wichtigstes Bedenken die Thatsache, dass nach dem Berichte unseres Verfassers sich der Heide mit listigen freundlichen Worten in den Besitz Jerusalems setzt und dann wortbrüchig über die sorglosen Einwohner herfällt; von einer gewaltsamen Eroberung der Stadt ist keine Rede. Hierzu tritt als zweiter entscheidender Punkt die Stellung des Dichters zu dem heidnischen Unterdrücker: keine Spur davon, dass er mit irgend welcher freudigen Sympathie die Heiden begrüsst oder sie gar als rächende Strafwerkzeuge der göttlichen Gerechtigkeit sehnlich erwartet. Der Fromme hat keine Ahnung davon, dass Gott etwas gegen Jerusalem vorhat und mit den Einwohnern der Stadt unzufrieden ist, die plötzliche Nachricht von der Eroberung und Plünderung der heiligen Stadt, die er von seiner Warte aus vernimmt, versetzt ihn in den tötlichsten Schrecken und das tiefste Leid. Demnach hat auch der Verfasser sich anfangs von den heranziehenden Feinden nichts Böses versehen; wenn er hinterher das thörichte Vertrauen, mit dem die Obersten des Landes dem Feinde entgegengegangen sind und ihn in die heilige Stadt eingelassen haben, tadelt, oder vielmehr als göttliche Verblendung hinstellt, so scheint es doch nicht, als ob er selbst klüger gewesen wäre und schärfer gesehen

hätte. Dass vollends die Heiden ein dem frommen Dichter verhasstes Regiment gestürzt hätten, zeigt sich nirgends in seinen Worten: er dachte vielmehr, in Jerusalem wäre alles, wie es Gott wolle; zwar wusste er von den Sünden der Einwohner der Stadt, aber erst nach dem göttlichen Strafgericht sind ihm die Augen darüber recht aufgegangen. Dass die Strafe einen politisch bestimmten Teil der Einwohnerschaft besonders betroffen habe, lässt sich nicht sagen, vielmehr verteilen sich Schuld und Strafe gleichmässig auf die sündige Bürgerschaft Jerusalems, zu der sich der Dichter selbst ausgesprochenermassen rechnet, v. 25 ff.; wenn der Verfasser bei seinen Anklagen nicht das ganze Volk, sondern eine politische Partei, also etwa die Sadducäer, im Auge hätte, so wäre der Vergleich in den Worten: sie thaten in ihrer Unreinigkeit wie ihre Väter — nämlich die sündige Generation des grossen Exiles — sehr hinkend. Gerade in unserm Psalm tritt die Unmöglichkeit, unter den durch das göttliche Gericht Betroffenen eine bestimmte Partei religiöser oder politischer Art zu verstehen, klar zu Tage, gerade in unserm Liede zeigt sich mit überzeugender Deutlichkeit, wie der Dichter ohne Rückhalt zu dem schuldigen und bestraften Volke steht; die Stellung, die er in der Fürbitte v. 25 ff. zu seinen Volksgenossen einnimmt, ist ganz die des Beters in Dan. 9. Dass der Fromme Gott wegen der Bestrafung der himmelschreienden Sünden Jerusalems preist, hat gar nichts zu sagen; wenn er das nicht thäte, wäre er selbst kein δίκαιος, ψ. 3, 5 ff. Endlich ist — nicht eine Partei, — sondern das jüdische Volksleben durch den Einfall der Heiden in eine Gefahr gekommen, wie sie durch die Intervention des Pompejus kaum eingetreten ist; vgl. die flehentliche Bitte in dem Gebete des Frommen: übersieh' uns nicht, der du unser Gott bist, damit uns nicht die Heiden verschlingen, als ob wir keinen rettenden Heiland

hätten. Keine Ahnung davon hat der Dichter, dass die Heiden gekommen sind, um die Partei der Frommen von dem erdrückenden Joche eines verhassten Regiments zu erlösen. Die Absicht der Heiden ist eine ganz andere; sie wollen das jüdische Volk verschlingen, dem Judentum den Garaus machen. In jubelnder Freude machen sie sich an das Vernichtungswerk, überzeugt, dass Gott Israel verlassen hat und sich um sein dem Untergange geweihtes Volk nicht mehr kümmert. Unter den vernichtenden Wetterschlägen der Geschichte kommt den Frommen oft dieser Gedanke (vgl. die kanon. Psalmen), gegen dessen verführende Macht sie sich desto fester an die Bundesverheissungen ihres Gottes anklammern. Der Schluss unseres Psalms klingt aus tiefster Inbrunst wie eine Beschwörung an Gott, aufzuwachen und seiner heiligen Pflicht gegen Israel zu gedenken.

Wenn wir durch die geschichtlichen Voraussetzungen des Psalmes gezwungen werden, auf die bisherige Ansicht von der Abfassungszeit desselben zu verzichten, so kommt für die Datierung nur noch die Zeit der Syrerkämpfe überhaupt in Frage. Ein positives Zeugnis für diese Zeitbestimmung haben wir in der charakteristischen Schilderung der Einnahme Jerusalems. Bekanntlich ist Jerusalem so mehreremale von den Syrern wortbrüchiger Weise eingenommen worden. Die erste Eroberung der Stadt anno 167 kommt wohl deshalb nicht in Frage, weil von der Verwüstung und Schändung des Heiligtums, die sicher hier ebenso erwähnt worden wäre wie in ψ. 2, keine Rede ist. Vielleicht würde dagegen II Macc. 5, 24 ff.(?) passen. Nach v. 1 ff. scheint es so, als ob die Okkupierung Jerusalems als eine unvorhergesehene Episode innerhalb eines grösseren, gewaltigen Krieges fiele, unter dem dann nur der syrisch-ägyptische Krieg zu verstehen wäre, der auch ψ. 2, 26 ff. vorausgesetzt wird. — Die allgemeinen inneren Verhältnisse

sind in unserem Psalme offenbar dieselben wie in ψ. 2. Der sittliche Zustand des Volkes wird als ausserordentlich tief gesunken geschildert. Hurerei ist etwas ganz Gewöhnliches, das man offen betreibt, ohne sich dessen zu schämen, vgl. ψ. 2, 11 ff.: die Heiden trieben ihren Mutwillen mit den Söhnen Jerusalems, wegen der Huren[1], die in der Stadt waren; ging doch jeder in das Hurenhaus vor Gottes Sonne, trieben sie doch leichtsinnig Scherz mit ihren Greueln[2]. Ebenso ging es den Töchtern Jerusalems, weil sie sich wilder Unzucht ergaben. Neben dem Hurenwesen tritt besonders der Ehebruch in unserem Psalm als gewöhnliche Sünde der Jerusalemer Bürgerschaft hervor, der aber heimlich betrieben wurde, weil er Schaden und Schande brachte. Den sittlichen Zuständen, wie sie in ψ. 8 zu Tage treten, entsprechen ganz die diesbezüglichen Angaben des Jesus Sirach und des etwa gleichzeitigen Verfassers von Prov. I—IX. Aus diesen Schriften erhellt, dass das Hurenwesen, und zwar das gewerbsmässige, in der Zeit vor dem grossen Gottesgericht der syrischen Invasion unter der jüdischen Bürgerschaft ausserordentlich verbreitet war; wenn es in Jerusalem dunkelte, belebten sich die Strassen mit allerlei Gesindel, das dem einsamen Wanderer auflauerte, vgl. Σ. 9 Prov. 7. Viel schärfer als der Umgang mit ledigen Personen wird auch in diesen Schriften die Verführung des Eheweibes des Nächsten verdammt. Man sieht, diese unsittlichen Verhältnisse waren allgemein unter der Jerusalemer Bürgerschaft verbreitet; aus den Vorwürfen, die der Fromme den ἁμαρτω-

---

[1] ἀντὶ πορνῶν = תחת זונות; den Söhnen Jerusalems geht es jetzt schlimm, weil sie ohne Scheu zur Hure gingen — den Töchtern Jerusalems, weil (ἀνθ' ὧν = תחת אשר) sie sich ohne Scham missbrauchen liessen; v. 11^{b} und v. 13 sind parallel.

[1] Doch siehe zu ψ 2, 12 die hebr. Übersetzung, nach der das Subjekt zu ἐνέπαιζον die Heiden sind.

λοί macht, darf man nicht schliessen, dass unter denselben gerade besonders vornehme und reiche Leute in einflussreicher politischer Stellung zu verstehen sind.

Dagegen zeigt sich in der Profanierung der heiligen Opfer und in der Verachtung der kultischen Vorschriften des väterlichen Gesetzes unbestreitbar der Einfluss des Hellenismus, der besonders in der Priesterschaft Jerusalems kurz vor den Syrerkämpfen zu vollkommener Verachtung des nationalen Kultus und roher Nachäffung heidnischen Wesens führte, die den Frommen wohl noch schlimmer erscheinen mochte als die Schändung des Heiligen durch die Heiden selbst, vgl. I Macc. 7, 23. Die betreffenden Verhältnisse sind aus den Maccabäerbüchern genügend bekannt. Bei alle dem ist übrigens wohl in Acht zu behalten, dass auch diese Versündigungen ganz allgemein den Einwohnern Jerusalems schuld gegeben werden, unter die die Priester mit einbegriffen erscheinen. Die Priester werden nirgends namhaft gemacht, das Subjekt der Greuelthaten ist ebenso wie das Objekt des göttlichen Zornes überall das sündige Volk. Von einem solchen allgemeinen Abfall vom väterlichen Gesetze wissen wir nur aus jener Zeit.

Trotz dieser grossen Ähnlichkeit in den inneren Zuständen beziehen sich doch ψ 2 und ψ 8 auf verschiedene Ereignisse desselben Krieges. In ψ 2 ist die heilige Stadt im Sturme genommen worden und hat eine furchtbare Plünderung und Entweihung des Heiligtumes erlebt. In ψ 8 dagegen setzen sich die Heiden durch Eidbruch in den Besitz der Stadt, während bei der Schilderung des Blutbades und der Plünderung von einer Profanierung des Gotteshauses keine Rede ist. Bei der Wichtigkeit dieses Ereignisses dürfte das Schweigen des Verfassers darüber nur darin seinen Grund haben, dass es nicht eingetreten ist, vielleicht, weil Burg und Heiligtum noch von der früheren Eroberung (ψ 2) her

im Besitz der Feinde waren? Dass ψ 8 später fällt als ψ 2 geht m. E. aus ψ 8, 3 hervor: wo wird ihn, d. h. den Heiden, Gott richten? Da muss doch schon Mehreres vorausgegangen sein, was diese Erwartung des Dichters hervorgerufen hat und sie begründet. Dieser „er“ muss sich schon vielfach als ausgesprochener Feind Gottes und seines Volkes gezeigt haben und als solcher allbekannt sein, dass der Fromme das Gericht des Herren über ihn wie etwas Selbstverständliches erwartet, nachdem sich die frühere Hoffnung ψ 2,26 ff. nicht erfüllt hat. Nach v. 27 ist Israel bereits zum grossen Teile in der διασπορά; das Gebet des Dichters am Ende unseres Psalmes ist dringender, die Not, aus der er zu Gott ruft, tiefer, der Schwung der Hoffnung, der in ψ 2 noch kräftig genug ist, sich zu der Überzeugung von dem nahen Untergange des Gottesfeindes zu erheben, erlahmt. — Beidemale ψ 2 und ψ 8 wird eine grosse Anzahl der Einwohner Jerusalems in die αἰχμαλωσία fortgeführt; Antiochus Epiphanes hatte bekanntlich die Absicht, die Juden ganz aus Jerusalem zu vertreiben und dort eine heidnische Kolonie (κατοικία ἀλλοτρίων) zu gründen, was ja auch zeitweilig gelungen ist.

ψ 9.

Israel ist wegen seines Abfalles von den Heiden in die Gefangenschaft fortgeführt worden und ist jetzt zerstreut unter allen Völkern, wie es Gott gedroht hatte. Das geschah nicht, weil Gott sein Volk vergessen hätte oder weil er den Heiden gegenüber schwach und ohnmächtig gewesen wäre, sondern, damit der Herr seine Gerechtigkeit zeigte gegen die Sünden seines Volkes; denn vor ihm bleibt nichts verborgen, weder die Thaten der Frommen, noch die Greuel der Gottlosen — es ist nicht so, wie sich die Apostaten immer trösten Σ 16, 17: ἀπὸ Κυρίου κρυβήσομαι· μὴ ἐξ

ὕψους τις μου μνησθήσεται; Saget ja nicht, Gott selbst führt den Menschen irre und treibt ihn zur Sünde. Nein, vielmehr der Mensch ist der Herr seiner Thaten: wer das Gesetz hält, erwirbt sich bei Gott Leben (ζωή = חיים), der Gottlose dagegen geht durch eigene Schuld zu Grunde (αὐτὸς αἴτιος). Nicht verhärten sollt ihr euer Herz in der Not der göttlichen Züchtigung, sondern den Herrn bussfertig anrufen und eure Sünden reuig vor ihm bekennen. Ihr braucht euch nicht zu schämen mit eurem Bekenntnis; denn wem will der Herr Sünden erlassen, wenn nicht einer gesündigt hat? Bussfertigen Sündern vergiebt Gott ihre Sünden (= erlässt ihnen die Strafe) und sucht sie mit seiner Gnade heim. Und nun, o Herr — damit wendet sich der Dichter von dem didaktischen Tone zur flehenden Bitte an Gott — sei eingedenk, dass wir dein Volk sind und du unser Gott bist; bedenke, dass du uns in Abraham vor allen Völkern erwählt hast, vergiss nicht den heiligen Bund, den du mit den Erzvätern geschlossen, lass deine Gnade scheinen auf Israel in alle Ewigkeit.

Der Psalm zerfällt demnach in drei Teile: 1. das Thema: Die Deportation Israels, eine That der göttlichen Gerechtigkeit, v. 1—2. 2. Warnungen und Ermahnungen zur Busse, v. 3—7. 3. Gebet zu Gott um Schutz und Schirm vor den Heiden, v. 8—11. Man könnte zweifelhaft sein, ob mit der Zerstreuung Israels, von der der Dichter im Anfange redet, das bekannte grosse Exil gemeint ist, oder eine Thatsache der Gegenwart. Wie wir aus früheren Psalmen wissen, haben die Feinde bei ihren Invasionen immer einen grossen Teil der jüdischen Einwohnerschaft deportiert. Für diese Auffassung scheint zu sprechen, dass der Verfasser im zweiten Teile des Psalmes, v. 3—7, dies Gottesgericht des Exiles seinen Zeitgenossen schuld giebt; doch erklärt sich das leicht aus der Anschauung, dass die Sünde und Schuld der Väter

auch die Sünde und Schuld der Söhne ist, während die Bitte um Bewahrung vor feindlicher Bedrückung, die m. E. in v. 8—9 liegt, jene Ansicht unwahrscheinlich macht. Doch muss etwas Drohendes in der Luft liegen, was die Volksgenossen durch ihr Gebet und Schuldbekenntnis vor Gott abwenden sollen. Das Wetter hat noch nicht eingeschlagen, aber man fühlt bange den erwachenden Zorn Gottes; die Heiden haben sich noch nicht vergangen, der theokratische Eifer, den der heidnische Übermut immer weckt, schläft noch, aber man fürchtet ihr Erscheinen.

Unter dem Drucke dieser Thatsache der Vergangenheit, der nun schon so lange trotz aller göttlichen Verheissungen auf dem heiligen Volke lastet und den man in der drohenden Gegenwart doppelt fühlt, verzagen die einen kleingläubig, die andern schieben trotzig Gott die Schuld zu: Er macht die Menschen sündigen. Dieser Gedanke enthält eine Selbstentschuldigung, die der damaligen Zeit nahe gelegen haben muss, vgl. Σ. 15, 11 ff., wo dieselben Gegner bekämpft werden. V. 14 enthält den Gedanken: ihr braucht euch mit eurer Schuld nicht scheu und ängstlich von Gott zurückzuhalten; tretet nur offen vor ihn hin und bekennet eure Missethat, wozu heisst er denn der Sündenvergeber, wenn er nicht Sünden vergeben sollte? er ist ja der θεὸς τῶν μετανοούντων wie es in der προςευχὴ Μανναςςή v. 13 heisst. — Das Gebet am Schlusse des Psalmes enthält den letzten Grund der Hoffnung der Frommen, dass Gott Israel auch aus der grössten Not erretten muss, vgl. II Macc. 8, 14 f: . . . τὸν κύριον ἠξίουν ῥύσασθαι . . . καὶ εἰ μὴ δι' αὐτούς, ἀλλὰ διὰ τὰς πρὸς τοὺς πατέρας αὐτῶν διαθήκας . . .

ψ 11.

Ein Jubellied, das mit dichterischem Schwunge in Anlehnung an ältere Vorbilder (Jes. 40 ff.) die Heimkehr der

zerstreuten Israeliten der Diaspora in die heilige Stadt schildert. Der Geist des Psalmes ist ein ausserordentlich freudiger und zuversichtlicher und wenn man auch dem Dichter vieles zu Gute halten kann, so muss doch in der Gegenwart etwas vorgefallen sein, was ihm den Mut giebt, die Verwirklichung seiner Hoffnung in so glühenden Farben zu schildern. Wenn der Dichter in trostloser Lage sich befände, sein Volk in verzweiflungsvoller Todesnot darniederläge, nirgends ein Hoffnungsschimmer sich zeigte, so würde ein solcher himmelhochjauchzender Ton ohne jeden Grund und für die Zeitgenossen gänzlich unverständlich sein; mitten in Jammer und Elend würde sich ein solches Lied vollständig utopisch ausnehmen. Es muss in der Gegenwart etwas passiert sein, das den Dichter zu seinem Liede poetisch anregt und die Genesis des Psalmes psychologisch erklärt. Aus v. 8 geht nicht mehr hervor, als dass die gänzliche Verwirklichung der ausschweifenden religiösen Hoffnungen allerdings erst von der Zukunft erwartet wird[1].

Die Heiden nahmen bei ihren Einfällen in Judäa immer eine grosse Anzahl von Gefangenen mit in's Exil, vgl. ψ 2. 8. Doch diese Thatsache hätte höchstens zu einem demütigen Gebete um Zurückführung der exilierten Volksgenossen führen können, vgl. ψ 8, 28, nicht aber zu einem solchen, Freude und Dankbarkeit atmenden Hymnus. Das geschichtliche Ereignis, das der Dichter hier vor Augen hat und das ihn inspiriert, kann kein anderes sein, als die durch Judas Makkabi und seinen Bruder Jonathan erfolgte Zurückführung eines grossen Teiles der zerstreuten Juden („Israel") aus dem Exil in ihre Heimat. Nach der Schlacht bei Bethzur hatten die Juden eine Zeit lang vor den Syrern Ruhe, die Judas benutzte, um das geschändete Heiligtum neu zu weihen und

[1] Wenn nämlich die Übersetzung des hebr. Imperf. durch den griech. Optativ richtig ist.

den gestörten Kultus neu zu begründen. Darauf begannen die beiden Brüder Einfälle in die umliegenden Länder zu machen, hauptsächlich in Edom und Ammon nach Süden und in Ptolemais und Gilead nach Norden. Die in diesen Ländern zerstreuten und von den Heiden verfolgten Juden befreiten sie von ihren Bedrängern und führten sie im Triumph, mit Weib und Kind, ohne jeden Unfall nach Judäa. Von da zogen die Befreiten in freudigem Chore, Dank- und Lob-Lieder anstimmend (כי לעולם חסדו) hinauf nach Jerusalem auf den Tempelberg, um dem gütigen Gotte Israels zu huldigen. — Das ist der Moment, in dem der Psalm verfasst ist. Der Dichter steht auf hoher Warte und schaut aus: da kommen sie, in langen Scharen wallend, die Erlösten von Nord und Süd, von Ost und West; freue dich, Jerusalem deine Kinder nahen, schmücke dich, Zion, zum Empfang deiner Söhue und Töchter! — Der Psalmendichter darf freilich in den Zeiten der Not seine gebeugten Zeitgenossen mit freundlichen Bildern aufrichten, aber eine solche Tröstung lässt doch immer die Beziehung auf die traurige Gegenwart durchscheinen. Die diesbezüglichen tröstlichen und verheissungsvollen Schilderungen in Deuterojesaia (d. h. in den unächten Stücken des Jesaiabuches) sind auch nicht aus der Luft gegriffene poetische Exerzitien, sondern dichterische Wiedergaben der Gegenwart. — Die Rückkehr der Verbannten erscheint überall als ein wichtiges Stück der messianischen Hoffnung; unser Psalm muss in einer Zeit entstanden sein, in der die messianische Erwartung lebendig war und die Herzen der Frommen erfüllte, vgl. die Bemerkungen zu dem folgenden ψ 17.

ψ 17

beginnt mit einer scharf betonten Hervorhebung der Königsherrschaft Gottes über Israel: Du bist unser König, wir er-

kennen keinen andern an; mögen andere sich auf sterbliche menschliche Könige verlassen — wir hoffen auf Gott, unsern Heiland, den einzigen Herrscher über alle Völker. Wie thöricht ist es, von Gott abzufallen und sich einen Menschen als König zu nehmen! So lang wie die Lebenszeit des menschlichen Herrschers ist auch die Hoffnung seiner Unterthanen[1] auf ihn. Dagegen unser König ist Gott, sein κράτος reicht in alle Ewigkeit, und zwar μετ' ἐλέους, d. h. seine Allmacht handelt zu Gunsten seines Bundesvolkes gegen die Heiden; die מלכות Gottes ist eine מלכות־עלם über die Heiden. Jetzt zwar meint die heidnische Welt über uns zu herrschen und tyrannisiert das Volk Gottes, aber unser König ist doch ihr Herr, ohne dass sie es weiss, v. 1—3. Gott hat in alten Zeiten uns den David zu unserm König gegeben und seinem Geschlechte die ewige Herrschaft über Israel feierlich zugeschworen. Dass wir jetzt keinen rechtmässigen König aus Davids Stamm haben, kommt nicht daher, dass Gott sein Versprechen nicht gehalten hat, sondern ist die Folge der Sünden unseres Volkes. Denn wegen der Übertretungen unserer Väter brachen die Heiden über Israel herein, führten die Unterthanen in's ferne Exil, stürzten den Königsthron der Davididen und richteten in ihrem Hochmut ihre Herrschaft auf, v. 4—6. Diese Greuel kann der Herr nicht dulden: bald wird er seine Herrschermacht über die Heiden, seine βασιλεία ἐπὶ τὰ ἔθνη, in die Erscheinung treten lassen; er wird die Herrschaft der Gottlosen stürzen durch den ἄνθρωπος ἀλλότριος γένους ἡμῶν, jede Spur von ihrer heidnischen Misswirtschaft aus dem heiligen Lande vertilgen, sie ohne Erbarmen alle bis auf den letzten Mann ausrotten, denn der Herr ist treu in allen seinen Gerichten auf Erden, v. 7—10. Mit v. 11 ff. wendet sich der Dichter

[1] Eine treffende Parallele zu diesen Gedanken bietet z. B. ψ 146 des Kanons.

von der Vergangenheit und Zukunft zur Gegenwart. Der Feind ist in's Land eingefallen und hat einen grossen Teil des Volkes in das fernste Exil verschleppt. In der heiligen Stadt hat er auf's greulichste gehaust, Spott, Hohn und grausame Bedrückung müssen die Einwohner von ihm erdulden; aber nicht genug damit, sogar gegen den heiligen Gott selbst richtet sich seine wahnwitzige Wut. Überall jammerndes Elend und verzweifelnde Not — nur die Gottlosen befinden sich in dem allgemeinen Unglück wohl; jetzt sind sie so recht in ihrem Elemente, ja sie überbieten noch die Heiden an schändlichen Greueln, v. 11—15. Am schlimmsten erging es daher den Frommen infolge der heidnischen Invasion: die Gesetzestreuen mussten fliehen aus der heiligen Stadt, überall im Lande irren sie zerstreut umher, in Wüsten und Höhlen, unter tausend Gefahren bringen sie ihr Leben zu, um sich rein zu bewahren von den Greueln in Jerusalem, v. 16—18. Gott selbst hat sein Missfallen an dem gottlosen Treiben in Jerusalem deutlich kundgegeben: das Land verdurstet unter dem Sonnenbrande, kein segnender Regen befruchtet die Erde, selbst die אתנים sind versiegt. Denn grauenhaft ist der Abfall in der heiligen Stadt: vom Höchsten bis zum Niedrigsten, alle ohne Ausnahme, sind sie von ihrem Gott[1] abgewichen, üben sie heidnische Greuel (παρανομία, ἀπειθεία = hebr. סרה). Erbarme dich deshalb, o Gott, über dein irregeleitetes, verlorenes Volk! Gieb ihnen ihren angestammten rechtmässigen König aus Davids Samen! Verleih ihm Kraft, dass er die gottlosen Herren, die jetzt in Jerusalem das Regiment haben, zerschmettere, die unreinen Heiden aus seiner heiligen Stadt treibe und die Heidengenossen mit ihnen; gieb ihm das Gericht, dass er alle gesetzlosen Apostaten ausfege aus Israel und das heidnische

[1] ἐπεκρατοῦσαν αὐτῶν nach Wellhausens Auffassung; vgl. aber die hebr. Übersetzung.

Gesindel zumal! Dann wird Jerusalem wieder werden, was es ehemals war: die heilige Stadt des Herren, zu der die Heiden ehrerbietig wallfahren und demütig die exilierten Juden zurückbringen, v. 19—32. Im innern Leben des Volkes wird eitel Friede und Freude herrschen: Rosse und Kriegswaffen werden entbehrlich sein, denn der Messias vernichtet mit dem Hauche seines Mundes die Widerstrebenden, Gesetzlichkeit und Ruhe werden ihr Haupt erheben, Hochmut und Überhebung unterdrückt werden, und Israel unter dem Gesalbten des Herrn die goldene Zeit geniessen, die Gott seinem Volke verhiessen hat. Selig, wer in jenen Tagen lebt! Vor der Hand freilich — damit kehrt der Dichter seufzend zur Gegenwart zurück — ist von dieser Herrlichkeit nichts zu spüren: errette uns, Gott, aus den Greueln der unreinen Heiden! v. 33—46.

Aus diesem letzten Stossseufzer, sowie aus den Erwartungen, die der fromme Verfasser an das Kommen des messianischen Reiches knüpft, ergiebt sich mit zweifelloser Deutlichkeit die gegenwärtige Lage, in der sich der Dichter mit seinem Volke befindet. Jerusalem ist in der Gewalt der ἄδικοι ἄρχοντες, der Heiden und der heidnischen Partei unter den Juden; die heilige Stadt ist der Tummelplatz für allerlei heidnische Greuel geworden. Die Partei des Frommen hat viel Unrecht, Gewaltthat und Bedrückung zu erdulden, Verhöhnung und Verspottung von den Gottlosen auszustehen. V. 11—20 schildern demnach die Gegenwart des Verfassers, wie auch aus v. 20 und dem Übergang von diesem Vers zu v. 21 hervorgeht. Die Lage der Frommen erscheint hier sehr charakteristisch. Die Heiden sind hereingebrochen und haben den Gottlosen zum Siege über die Frommen verholfen. In Jerusalem geht es ganz heidnisch zu: durch heidnische Opfer und heidnischen Gottesdienst wird die heilige Stadt des Herren verunreinigt. Vor den Verfolgungen der Gott-

losen sind die Frommen in alle Winde geflohen, um ihre Seelen zu retten ἀπὸ κακοῦ (vgl. I Macc. 2, 43), d. h. um ihre ἀκακία (תם) = ἁπλότης I Macc. 1, 37. 60 zu bewahren, sich, wie einst Daniel, nicht zu beflecken durch die Berührung des Unreinen in heidnischer Umgebung. In die Zeit des Pompejus passt diese Schilderung offenbar nicht. Durch dessen Sieg kamen nicht die Gottlosen oben auf, sondern gerade die Frommen. Von heidnischen Greueln, die er recht mit Absicht in der heiligen Stadt vorgenommen hat, kann bei ihm keine Rede sein; die Worte: sie trieben's in der heiligen Stadt, wie die Heiden ihre Götter in ihren Städten zu ehren gewohnt sind — können nur mit dem grössten Zwange oder gar nicht auf die Taktlosigkeit des Pompejus bezogen werden. Dass vollends die Eroberung der Stadt durch die Römer eine Verfolgung der Frommen herbeigeführt habe, ist gänzlich unmöglich. — Ebenso deutlich, wie diese Züge nicht auf die Erscheinung des Pompejus und der Römer passen, ist die Thatsache, dass die vorausgesetzten Verhältnisse in die makkabäische Zeit weisen. Die Frommen werden offenbar um ihrer Religion willen von den Heiden und der heidnischen Partei verfolgt; um ihre gesetzliche Reinheit zu wahren — ζητοῦντες δικαιοσύνην καὶ κρίμα, wie es I Macc. 2, 29 heisst —, sind sie in die Wüste geflohen, die Apostaten unter den Juden haben Oberwasser bekommen, die Lage ist etwa so wie sie unter Alkimus-Bacchides sich gestaltete. V. 14: alles, was er in Jerusalem thut, ist wie die Heiden ihren Göttern in den Städten begegnen — kann kaum etwas andres bedeuten, als dass die Feinde nach heidnischer Sitte an den Strassen und auf den Plätzen Jerusalems ihren Göttern Altäre errichteten, vgl. II Macc. 6. 10, 2. I Macc. 1, 44 ff. 54 ff.

Nun meint man freilich, der Ausländer, von dem v. 7 die Rede sei, könne doch kein Mensch anders sein als Pompejus, den der Verfasser als Rächer und Bestrafer der

Frevel der ἁμαρτωλοί ansehe. Ohne mich auf das bisherige Ergebnis zu stützen, glaube ich nachweisen zu können, dass das gewöhnliche Verständnis von v.4 ff. unmöglich richtig ist.[1]

Der Verfasser will in diesem Abschnitt nachweisen, dass der jetzige Herrscher nicht der wahre König Israels ist, das ist vielmehr Gott oder sein Statthalter, der Sohn Davids, dem der Herr den Bestand seines Königreiches für alle Ewigkeit eidlich zugesichert hat. Wie kommt es nun, dass jetzt kein Davidide über uns herrscht? Wegen unserer Sünden brachen die ἁμαρτωλοί über uns, d. h. in jedem Falle über unsere Väter, herein,[2] unterdrückten uns und führten uns in's Exil; und damit geschah uns ganz recht, denn wir hatten diese harte Strafe verdient um unserer Missethat willen. Aber wie es die Heiden immer machen, so machten sie's auch damals: sie überschritten übermütig ihre Machtbefugnis, indem sie etwas thaten, was Gott ihnen gar nicht aufgetragen hatte (οἷς v. 5 = אשר); sie „verödeten" nämlich den Stuhl Davids, d. h. sie stürzten den Thron der Davididen und setzten in frevelhaftem Hochmute ihr Reich an seine Stelle. Das war zu viel, damit griffen sie Gottes Ehre selbst an, der ja dem Geschlechte Davids ewige Herrschaft zugeschworen hatte. So erscheint der Sturz des davidischen Herrscherthrones als ein unrechtmässiger Gewaltstreich der Heiden, den Gott durchaus nicht billigt. Durch die rohe Frevelthat der Eroberer ist die göttliche Verheissung

---

[1] Vielleicht darf ich auch auf die Inhaltsangabe von v. 1—3 hinweisen. Von der Hervorhebung der Herrschaft des Gottes der Juden über die Heiden lässt sich bei jener Ansicht keine Rechenschaft geben. Die Betonung der Herrschaft Jahwes über die heidnische Macht ist die Kehrseite der Thatsache, dass gegenwärtig und faktisch die Heiden über Israel herrschen, vgl. Daniel.

[2] ἐπανέστησαν ἡμῖν kann nur von äusserer feindlicher Bedrückung verstanden werden.

[3] Vgl. die hebr. Übersetzung und die Note zur Stelle.

nicht anulliert, de jure besteht Davids Herrschaft immer noch, ist er noch immer unser König, sind wir noch immer seine Unterthanen. Das ist das Ziel, auf das die Gedanken v. 4 ff. hinauslaufen: Gott ist unser Herr und David unser König; dass jetzt der Heide über uns herrscht, ist nicht nach Gottes Willen geschehen, sondern die Folge einer unrechtmässigen Gewaltthat.

Diese Anklagen gegen die ἁμαρτωλοί passen offenbar nicht auf die Makkabäer. Selbst zugegeben, dass sich ein Pharisäer zur Zeit des Pompejus so über das Aufkommen dieses Herrscherhauses sollte geäussert haben können: um unserer Sünden(?) willen sind diese ἁμαρτωλοί über uns gekommen[1] — jedenfalls scheitert die gewöhnliche Auffassung daran, dass dann nach dem schriftgelehrten Verfasser des Psalmes die Hasmonäer die Davididen vom Throne gestossen hätten. Unbestreitbar will der Dichter erklären, wie es trotz des göttlichen Schwures von der ewigen Herrschaft Davids zu dem Untergange des Reiches und Thrones Davids kommen konnte, aus diesem Grunde führt er die Verheissung, die Gott dem David einst gegeben hat (לא יכרת לך איש מעל כסא 'יש) v. 4^b an, auf welches Versprechen v. 5 οἷς κ. τ. λ. Bezug nimmt. Dann wäre es aber ganz unverständig, wenn er unter denen, die die Verheissung Gottes (scheinbar) zu nichte gemacht haben, hier die Hasmonäer meinte, die erst Jahrhunderte nach dem Untergange der davidischen Dynastie die Herrschaft über das verwaiste Volk an sich rissen, als jenes göttliche Versprechen längst Lügen gestraft worden war. Ἐρημοῦν v. 6 mit dem Objekt θρόνον Δαυίδ kann hier ebenso wenig „entweihen" übersetzt werden wie sonst wo, sondern ist verwüsten, vernichten = שמם, החריב etc., von Häusern z. B. ψ 4, 11. 20. — Den Beweis vervoll-

[1] Vgl. die vorletzte Anmerkung.

ständigt das Folgende. Diesen frevelhaften Übermut der Heiden kann Gott um seiner Ehre willen nicht ungestraft lassen, er muss zeigen, dass er wirklich die βασιλεία ἐπὶ τὰ ἔθνη besitzt. Im Hochmute haben sie den Herrscherstuhl deines Gesalbten gestürzt, aber du, Herr, wirst sie zu Falle bringen, ihr Geschlecht vernichten, alle wirst du sie aufsuchen (ἐξερευνᾶν = ἐκζητεῖν, I Macc. 9, 26) und bis auf den letzten Mann ausrotten, keiner wird im Lande bleiben[1]: denn du bist gerecht. Nach der Erinnerung an den gotteslästerlichen Hochmut der Heiden giebt der fromme Dichter der auf der Überzeugung von der Gerechtigkeit Gottes beruhenden Hoffnung Ausdruck, dass der Herr die Heiden aus seinem heiligen Lande gänzlich austreiben werde. Die Meinung, dass der Untergang des jüdischen Staatswesens und des nationalen Königtums nicht im Willen Jahwes gelegen hat, tritt sofort nach dem Exil bei Haggai und Sacharja mit tröstlicher Sicherheit hervor. Aus diesem Glauben erwächst dann ebenso wie in unserem Psalme die Überzeugung, dass Gott nicht mehr länger mit seinem Gerichte warten könne, sondern die heidnischen Weltreiche (durch den Messias) stürzen und sein Volk zu der verheissenen Herrlichkeit führen müsse, vgl. Haggai 2, 20 ff.; so ging gerade aus der unfassbaren Schwere des Unglückes, der Vernichtung der heiligsten Güter des Volkes, jener zähe Glaube hervor, der das Judentum in allen Stürmen hochgehalten hat. — V. 7—10 enthalten also nicht eine Schilderung der Gegenwart des Verfassers, sondern geben ein Bild des erwarteten Gerichtes über die Heiden; die vereinzelten beiden tempora perfecta in v. 9 kommen auf Rechnung des griechischen Übersetzers. Wollte man — gegen die Tempora[2] — v. 7—10 als

[1] Nach dem richtigen Text des cod. R.

[2] Mit der Verwandlung des überlieferten ἐλεήσει in ἠλέησεν (v. Gebhardt) ist nicht geholfen, wenn man nicht alle Futura von v. 7 an korrigieren will.

Schilderung des in der Gegenwart vollendeten oder geschehenden Gerichtes über die ἁμαρτωλοί auffassen, so käme man in unlösbaren Konflikt mit dem Abschnitt v. 11 ff., der doch jedenfalls die Gegenwart wiedergiebt; denn da sind die ἁμαρτωλοί, mag man unter diesem Ausdruck Heiden oder Heidengenossen verstehen, durchaus nicht verfolgt, verstossen, gestürzt, vernichtet, sondern im Gegenteil, sie haben das Regiment und sind wohlauf. —

Es bedarf in der That kaum noch eines ferneren Beweises, um zu erkennen, dass die ἁμαρτωλοί, gegen welche sich v. 4 ff. unseres Psalmes richtet, Heiden sind. Dass die hier behandelten Gedanken in der makkabäischen Zeit verbreitet und lebendig waren, geht z. B. aus ψ 89 des Kanons hervor. Der Dichter hält in diesem Liede Gott gewissermassen als Vorwurf aber sich doch zur Tröstung das Versprechen vor, das er einst dem David und seinem Geschlechte abgelegt habe: Erwählt habe ich mir den David zu meinem Knechte, mit heiligem Öle habe ich ihn gesalbt, in alle Ewigkeit will ich ihm meine Gnade bewahren und mein Bund mit ihm wird unerschütterlich bestehen; sein Samen soll ewiglich bleiben und sein Thron so lange das Weltall steht. Wenn seine Kinder meine Gebote übertreten und mein Gesetz nicht halten, so will ich sie züchtigen und heimsuchen, aber meine Gnade nicht von ihnen nehmen; meinen Bund will ich nicht verletzen und meinen Schwur nicht brechen. Im Folgenden, v. 39 ff. wirft der fromme Verfasser Gott vor, wie wenig er dies Versprechen gehalten habe. Seit dem Sturze des davidischen Herrscherhauses schmachtet Israel im grössten Elend. Mit der nationalen Selbständigkeit hat Gott gleichsam den schützenden Zaun um seinen Weinberg eingerissen, so dass jetzt jeder von der Strasse ungescheut und ungestraft das Land betritt. Seit dem Exil befindet sich Israel permanent unter dem Zorne Gottes, von der Vernichtung

des nationalen Königtums an datiert der Grimm des Herren über sein Volk, was man bei der Erklärung des לנצח oder לעד des Psalmen wohl zu beachten hat! Nebenher haben die Juden das Bewusstsein, dass Gott an ihnen viel gut zu machen habe, dass er um seiner Treue willen das Wort einlösen muss, das er seinem Knechte David verpfändet hat. Diese beiden Gedanken sind gewöhnlich latent, schlafend, erwachen aber in den Zeiten der grossen Not. Wie verschiedenartig wird z. B. in ψ 9 und in unserem Liede ψ 17 das Strafgericht des Exiles aufgefasst! Dort erscheint die Deportation des Volkes lediglich unter dem Gesichtspunkt der wohlverdienten göttlichen Strafe für die Sünden der Juden, von den göttlichen Verheissungen, die durch jenes Ereignis vernichtet wurden, von dem Untergange des nationalen Königtumes findet sich kaum ein Wort; die Stimmung ist ziemlich ruhig, d. h. demütig und gedrückt. Wie ganz anders in unserem Psalme! wie bebt in jedem Worte die religiöse Leidenschaft! Die Anschauung des Exiles als Strafe tritt fast ganz zurück hinter der Entrüstung über den ungeheuren Frevel der Heiden, der in der Vernichtung des davidischen Herrscherhauses gipfelt. Alle Empfindungen des Schmerzes und der Wut konzentrieren sich in diesem Ereignis. Der theokratische Fanatismus, von dem in ψ 9 nichts zu spüren war, loht in unserer Schilderung in hellen Flammen. An Stelle demütiger Busse und flehentlicher Bitte um Abwendung der Gefahr tritt das Gefühl der tiefsten Kränkung und der heiligsten Entrüstung; jetzt, da die Not eingetreten ist, hat das auserwählte Volk die richtige Stellung zu den unreinen Heiden wiedergewonnen. In den Zeiten feindlicher Bedrängnis macht sich das Elend der Fremdherrschaft und der Mangel eines nationalen Königshauses doppelt fühlbar, tritt der Abstand der Gegenwart von der göttlichen Verheissung mit doppelter Schärfe zu Tage, so dass der Fromme zu der

Frage gedrängt wird: איה חסדיך הראשנים אדני נשבעת לד׳ באמונתך: ψ 89, 50. So erinnert man sich in der Not und Bedrängnis durch die Heiden der göttlichen Verheissung an David und an dem Glauben an die Treue des Herrn rankt sich die messianische Hoffnung in die Höhe, vgl. Haggai und Sacharja.

Man wird nach alle dem nicht umhin können, in v. 7—10 unseres Psalmes ein Produkt der religiösen Phantasie des Dichters, den frommen Wunsch des Verfassers zu sehen, von dem aber in der Gegenwart noch nichts erfüllt ist. Liegen demnach diese Verse in der Zukunft, so sind sie parallel mit v. 21 ff. In der That sind die Erwartungen hier wie dort offenbar dieselben: Gott, resp. der Messias, wird die Heiden aus Israel ausrotten, so dass auch nicht ein einziger von den Unreinen mehr unter seinem heiligen Volke wohnt. Wenn also die Zeit von v. 7—10 ebenso wie von v. 21 ff. die (messianische) Zukunft ist, so kann der ἄνθρωπος ἀλλότριος γένους ἡμῶν[1] nicht der Pompejus, überhaupt keine bestimmte geschichtliche Einzelperson sein. Als Vertilger der heidnischen Weltmacht kommt kein Ausländer, sondern nur der Messias in Betracht, der nach v. 21 ff. die Heiden aus Israel ausrotten soll. Diese Überlegung würde darauf führen, in ἄνθρωπος ἀλλότριος γένους ἡμῶν irgend eine Bezeichnung für den Messias zu vermuten. Die Übersetzung dieser Worte mit „Ausländer" scheint mir grammatisch gar nicht so leicht zu sein, wie gewöhnlich angenommen wird. Stände bloss ἄνθρωπος ἀλλότριος da, könnte man sie sich gefallen lassen, aber mit dem abundierenden(?) γένους ἡμῶν macht sie Schwierigkeit. Wenn

[1] Nach der gewöhnlichen Auffassung ist der ἄνθρωπος ἀλλότριος γένους ἡμῶν, der das mit glühender Rachgier erwartete Gericht Gottes über die Frevler bringt, derselbe, der ein paar Zeilen später ὁ ἄνομος genannt wird; der plötzliche Wechsel in der Stimmung ist sehr auffällig und gänzlich unmotiviert.

die Genitivverbindung ἀλλότριος γέν. ἡμῶν schon im Griechischen hart ist (in der Erklärung = ἀλλογενής), so ist sie im Hebräischen fast unmöglich. Anderseits geht es schwerlich an, in dieser rätselhaften Verbindung eine Bezeichnung für den Messias zu finden, worauf uns der Gedankengang führte. Jedenfalls aber wäre es eine verkehrte Methode, wenn man diese zweifellos unklaren Worte dazu benutzen wollte, um eine geschichtliche Situation zu substituieren, die in den zweifellos klaren Worten des Psalmes keinerlei Anhalt hat. Wie dem sein mag, m. E. ist deutlich, dass v. 7 ff. der Dichter das im voraus skizziert, was er v. 21 ff. in hoffnungsfreudigem Behagen ausmalt.

Man könnte dagegen einwerfen, dass ja die syrisch-griechische Weltmacht gar nicht den Thron der Davididen gestürzt hat, die doch nach v. 7 ff. dafür bestraft werden soll. Dieser Einwand trifft jedoch deshalb nicht zu, weil dem Verfasser — ebenso wie Daniel — die heidnischen Reiche vom assyrisch-babylonischen bis zum griechischen als eine einheitliche widergöttliche Grösse erscheinen. Die heidnischen Weltmächte sind untereinander ein Ganzes, eben die Offenbarung des antitheokratischen Prinzipes in der Welt, sie erscheinen als die einzelnen Teile des grossen Bildes, das Daniel in der Vision schaut und in dem sich die civitas diaboli personifiziert, der gegenüber am Ende der Tage die civitas dei unter dem Messias erscheint.

Schliesslich passt die Erwartung des messianischen Reiches, das in dem grössten Teile des Psalmes v. 21 ff. mit den glühendsten Farben geschildert wird, sehr schlecht in die Zeitverhältnisse beim Anzuge des Pompejus. Die messianische Hoffnung ist nicht etwas, das jederzeit bei der Hand wäre, kein blosser Gedanke, den die Frommen alle Augenblicke produzieren könnten, sondern dieser Geist erwacht nur unter ganz bestimmten geschichtlichen Voraussetzungen. Wenn die Existenz des heiligen Volkes auf dem

Spiele steht, wenn die Heiden Israel zu verschlingen drohen und damit die richtige Gotteserkenntniss selbst von der Erde verschwinden würde, wenn die widergöttliche heidnische Weltmacht ihren höchsten Gipfel erreicht hat, — dann erscheint plötzlich (vom Himmel) der Messias zum Gericht über die Heiden und zur Aufrichtung der verfallenen Hütte Davids, zur Wiederherstellung der virtuell während der ganzen heidnischen Fremdherrschaft zu Rechte bestandenen Herrschaft des Gesalbten des Herren. Das sind ganz bestimmte grosse Züge der messianischen Hoffnung. Das Gericht des Königs der Endzeit ergeht vor allen Dingen über die heidnische Weltmacht, erst in zweiter Linie über die Apostaten innerhalb der jüdischen Gemeinde. Der Sieg des Messias über die Heiden ist die letzte Phase des durch die ganze Geschichte hindurch gehenden Kampfes zwischen Jahwe und den Götzen, zwischen der wahren und der falschen Religion. Wegen der Verfolgung der Partei der Frommen (Pharisäer) durch die Hasmonäer hat man noch lange keinen Messias erwartet und gegen die Römer zu jener Zeit erst recht nicht. — Beim Anzuge der Römer hat man den Messias nicht erhofft und das messianische Endgericht nicht ersehnt, wohl aber urkundlich nachweisbar unter dem Drucke der syrischen Invasion. Da waren die Verhältnisse gegeben, unter denen die messianische Erwartung aufleben musste. Das war in der That ein verzweifelter Kampf auf Leben und Tod zwischen Judentum und Heidentum, damals befand sich Israel wirklich in einer Todesnot, aus der es nur ein Wunder, ein unmittelbares Eingreifen der göttlichen Gnade retten konnte, da war die Gemeinde selbst durchseucht von offenkundigem Heidentum in ihrer eigenen Mitte,[1] da hatte

[1] Vgl. mit dem, was unser Verfasser von dem Messias in dieser Hinsicht erwartet, was öfter von Judas Makkabi berichtet wird: er „richtete" Israel, d. h. er rottete die heidnische Partei im Lande aus.

man Grund, eine Neuschöpfung des Volkes, den Anbruch des messianischen Reiches zu erwarten; das Buch Daniel zeigt, wie sehr in der Not der Syrerkämpfe die Hoffnung auf das Endgericht die Kreise der Frommen bewegte, ebenso folgt aus Σ. 33, 1 ff. (36, 16 ff.) — diese Stücke stammen wie 51, 1—12 aus makkabäischer Zeit — dass man damals die Erfüllung der Verheissungen der Propheten in der hlg. Schrift lebhaft erwartete, vgl. Daniel 9. Die lebendige messianische Hoffnung zieht unseren Psalm mit Notwendigkeit in diese Zeit, eine andere Datierung lässt den wichtigsten Gedanken des Liedes unerklärt.

Vielleicht darf man auf Grund folgender Beobachtungen eine genauere Datierung des Psalmes versuchen. Von einer gewaltsamen Eroberung der Stadt Jerusalem ist nicht die Rede, also kann eine solche auch nicht wohl voraus gegangen sein; doch scheint das übermütige Gebahren der Feinde die Folge eines Sieges zu sein, durch den auch die hellenistische Partei der jüdischen Apostaten wieder hoch gekommen ist. Die Gottlosen benutzen jetzt ihre Macht, um die Frommen zu unterdrücken und zu quälen, so dass die Gesetzestreuen in alle Winde fliehen müssen. Diese Verhältnisse passen sehr gut in die nächste Zeit nach dem Tode des Judas Makkabi. Infolge der Niederlage derselben fiel, wie es scheint, Jerusalem ohne Schwertstreich in die Hände der Syrer. Bacchides verhilft der bisher unterdrückten hellenistischen Partei unter den Juden zur Obmacht: ἐξέλεξεν Βακχίδης τοὺς ἀσεβεῖς ἄνδρας, καὶ κατέστησεν αὐτοὺς κυρίους τῆς χώρας, I Macc. 9, 25. Jetzt begann die Reaktion; die Anhänger des Judas wurden überall aufgesucht und soweit man ihrer habhaft werden konnte, vor den Richterstuhl des Bacchides geschleppt: ἐξεζήτουν καὶ ἐξηραύνων τοὺς φίλους Ἰούδου καὶ ἦγον αὐτοὺς πρὸς Βακχίδην· καὶ ἐξεδίκα αὐτοὺς καὶ ἐνέπαιζον αὐτοῖς, I Macc. 9, 26. Be-

sonders möchte ich für die vorgeschlagene Datierung noch die Notiz I Macc. 9, 24 in die Wagschale werfen: ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐγενήϑη λιμὸς μεγάλη σφόδρα — vgl. damit v. 18 f. in unserem Psalme. —

Die behandelten Psalmen — 2. 4. 7. 8. 9. 11. 17 — sind die in geschichtlicher Beziehung bedeutsamsten, auf die sich die Datierung der ganzen Sammlung stützen muss. Die übrigen Lieder sind nicht so deutlich in der Zeichnung der geschichtlichen Lage der Gemeinde, enthalten aber, soweit sie nicht gänzlich „farblos" sind, d. h. mit der Dogmatik der kanonischen Psalmen übereinstimmen, z. T. wertvolles Material zur Bestätigung und Vervollständigung des aus den übrigen Liedern gewonnenen Bildes. In einen Widerspruch mit dem Resultat, das sich uns ergeben hat, bringt uns keiner der übrigen Psalmen.

ψ 1.

Aus tiefer Not schreit (ἐβόησα = אשוע, אצעק, אקרא; das tempus perf. im Griechischen ist kein Hindernis) die als Mutter gedachte Gemeinde zu Gott auf. Die Wasser gehen ihr an's Leben, sie ist dem Ende nahe. Plötzlicher Kriegslärm — die göttliche Strafe kommt immer plötzlich — hat Jerusalem aus seiner Ruhe geschreckt, doch nahmen es die Einwohner anfangs nicht gefährlich, sie dachten, Gott wird uns schon erretten, da wir voller Gerechtigkeit sind. So vertraute die Gemeinde auf ihre Gerechtigkeit vor Gott, getäuscht durch den blühenden Wohlstand, die Macht und das Ansehen des Volkes. Aber das äussere Glück war nur die trügerische Decke über den geheimen (Unzuchts-) Sünden, die in Jerusalem verübt wurden: „ihre Sünden waren im Geheimen — und ich wusste es nicht!" Diese Decke hat Gott durch sein Gericht von den Sünden weggezogen: bis dahin meinte der Dichter, in Jerusalem wäre alles, wie

Gott es haben will. Jetzt weiss er's besser. Was ihm diese Erkenntnis beigebracht hat kann nichts andres sein, als das göttliche Strafgericht, das regelmässig diese Wirkung hat, vgl. ψ 8. Vor der Strafe des Herren meint Zion immer, es stände alles gut mit ihrer Gerechtigkeit, erst infolge der Not — wohlverstanden der äusseren Feindesnot — kommt ihr jedesmal die Erkenntnis ihrer Sünden. Die tiefe Not, mit der der Psalm beginnt, fällt demnach in die Gegenwart des Dichters und nicht etwa 100 Jahre früher; v. 2^b und v. 3^a stehen offenbar auf derselben Stufe in zeitlicher Beziehung wie in jeder andern. Die Einbildung Zion's: ich meinte ich wäre voll Gerechtigkeit — erfordert notwendig als Kehrseite die Berichtigung derselben durch die Wirklichkeit, d. h. durch das äussere Ergehen. Erst infolge des äusseren Unglücks, das über Israel hereingebrochen ist, erkennt der Dichter, dass das Vertrauen auf die Gerechtigkeit seines Volkes falsch und grundlos war. Ausserdem verrät sich die Gegenwart des Verfassers durch die perfektische Schilderung der Vergangenheit v. 4 ff. deutlich genug; vgl. besonders v. 5: „sie stiegen empor bis zu den Sternen, dachten, sie würden nimmermehr sinken[1],“ — jetzt sind sie aber gefallen, also war das Vertrauen auf ihre „Gerechtigkeit“ eitel. Demnach beginnt der Psalm, nach der Analogie der meisten Psalmen, mit der unglücksschweren Gegenwart des Dichters, in der er die Strafe für die Übertretungen seines Volkes sieht. Die Sünder sind kein bestimmter Teil der jerusalemer Einwohnerschaft, sondern allgemein die Kinder Jerusalems, ganz wie in den übrigen Psalmen. Auch die heidnische Entweihung der heiligen Opfer wird ganz allgemein den Bürgern Jerusalems Schuld gegeben, nicht etwa den Priestern. Die Schilderung der Lage vor der göttlichen Katastrophe und

[1] Vgl. aber den hebr. Text.

die ersten Erwartungen bei Eintreten derselben stimmen in unserem Psalm ganz überein z. B. mit ψ 8, 3 ff. Tiefe Ruhe, satter Friede, selbstzufriedene Behäbigkeit. Kein Wind regt sich, keine Wolke steht am Himmel, Jahwe scheint freundlich auf sein Volk zu blicken; kein Mensch denkt an die Möglichkeit eines Sturmes, alle, Fromme wie Gottlose, sehen in der glücklichen äusseren Lage das Spiegelbild ihrer eigenen inneren Vortrefflichkeit, ihrer δικαιοσύνη, das ihnen die Bürgschaft für das Wohlwollen Gottes und ihre fernere friedliche Entwicklung giebt, vgl. II Macc. 3, 1 ff. Da plötzlich, wie ein Blitz aus heiterem Himmel, bricht der פחד פתאם, die καταστροφή, herein; der lang verhaltene Grimm des Herren fegt wie ein Unwetter über sein Volk dahin. Der faule Friede ist weggeblasen, die trügerische Decke aufgerissen, die Schanden und Greuel Zions bloss gelegt. Der alte Gegensatz zwischen Frommen und Gottlosen, der in der Schwüle fast eingeschlafen war, wird im Sturme lebendig. Die Erde verschlingt die Gottlosen für ewig und die Frommen erwachen aus dem Taumel, ihre Augen öffnen sich, wie konnten sie sich nur so lange über den wahren Zustand Jerusalems täuschen! Wenn sie auch keine Propheten sind, so verstehen sie doch hinterher nach ihrem Gewissen die Wege Gottes, gehen sie sinnend in ihren Gedanken seinen Spuren nach, belauschen sie in ihrer Weise seinen Willen. Immer wieder müssen sie dabei anerkennen, dass Gott recht hat, wenn auch der Schein noch so sehr dagegen ist; ihre Frömmigkeit fühlt das Bedürfnis, Gott in seinen Gerichten zu rechtfertigen — von dem Glauben, dass Gott immer Recht hat, leben sie — wenn das Lob ihrem Herzen auch oft genug ein schweres Opfer ist. Unter diesen Umständen und aus dieser Stimmung heraus sind die meisten Psalmen unserer Sammlung entstanden.

ψ 16.

In ψ 16 dankt die Gemeinde dem Herrn, dass er sie aus einer grossen Gefahr errettet habe. Die Frommen befanden sich wie im Schlafe; die allgemeine sorglose Ruhe und stille Behaglichkeit haben wie Gewitterschwüle auf sie gewirkt, ihre Augen fielen zu, ihre Gewissen schliefen ein: das trügerische Glück äusseren Wohlstandes bethörte sie und lähmte ihr geistliches Sonderbewusstsein. So gingen sie, ohne es zu wissen, Hand in Hand mit den Gottlosen auf dem breiten Wege, der zum Verderben in die Scheol führt. Schon standen sie am Rande der Hölle, da zeigte ihnen Gott plötzlich in seiner ewigen Gnade den Abgrund, der vor ihnen gähnte. Durch sein Strafgericht riss er die Gottlosen von der Seite der Frommen hinab in die Scheol. Diese göttliche Heilsthat hat die Frommen aufgerüttelt aus der Narkose und sie sich selbst wiedergegeben: sie sind sich der Gefahr bewusst geworden, der sie langsam, unmerklich zutrieben, die Sünden, an denen auch sie mit der gottlosen Gesellschaft teilnahmen, sind ihnen infolge der Strafe des Herrn zum Bewusstsein gekommen. Sie merkten, dass sie auf dem besten Wege waren, Gott selbst zu vergessen, d. h. ihre religiöse Eigenart zu verlieren. Desshalb fleht die Gemeinde zu Gott: lass deine Bundesgnade (חסד)[1] nicht wieder

---

[1] ח' ist in den Psalmen fast durchgängig, wenn nicht immer, die Bundesgnade Gottes seinem Volke gegenüber. Die ח' ist nicht individuell, wie bei uns die Gnade des Herrn, sondern sie bezeichnet das Band, durch das Gott infolge geschichtlicher Thatsachen — des Bundes mit Abraham oder mit David — an seine Gemeinde geknüpft ist. Überall, wo Gott an seine ח' gemahnt wird, redet sicher die Gemeinde zu Gott, nicht ein Einzelner. Wenn es in v. 3 unsres Liedes heisst: der Hades hätte mich verschlungen mit den Gottlosen zumal „hätte sich der Herr meiner nicht angenommen in seiner ewigen Gnade" — so bedeutet das, dass sich Gott noch in der zwölften Stunde an den ewigen Bund, der ihn mit seinem Volke verbindet, erinnerte und danach handelte: כי

von mir weichen, tilge den Gedanken an dich nicht wieder aus meinem Herzen bis an den Tod. Unter den speciellen Sünden, in die die Frommen gefallen sind und um deren Abwehr sie Gott für die Zukunft bitten, nimmt die Unzucht, Hurerei und Ehebruch, die erste Stelle ein. Die Bitte um Behütung vor derartigen Verführungen war in der damaligen Zeit in einem Gemeindegebet sehr am Platze, weil die ganze Gemeinde von diesen Greueln durchseucht war. In den behandelten Psalmen tritt die Unzucht überall als schwere Volkssünde, an der alle Stände der Jerusalemer Bürgerschaft ohne Unterschied teilnehmen, hervor. Der Verfasser von Prov. 1—9 schreibt ausgesprochenermassen hauptsächlich zu dem Zwecke, nicht einzelne, sondern die Jugend von Jerusalem vor der Übertretung des 7ten Gebotes zu warnen, die als eine Gefahr für die ganze Gemeinde erscheint. Mit der Bitte um Langmut, Geduld und Glaubenszuversicht in den Leiden der göttlichen παιδεία, als deren Objekt in den Psalmen ja speziell die Gemeinde des Herrn erscheint, schliesst der Psalm.

Zu dem Eingang unseres Liedes vgl. ψ 73 des Kanons. Dasselbe Subjekt, das dorten bekannt כמעט = παρ' ὀλίγον, παρὰ μικρόν an Gott irre geworden zu sein, dankt hier dem Herrn, dass er die Gemeinde der Frommen durch den gerade noch rechtzeitigen Erweis seiner Gerechtigkeit vor dem Untergang und der Vernichtung bewahrt hat. Auch sonst sind die beiden Lieder inhaltlich verwandt und gleichartig.

לעולם חסדו. Einen ewigen Gnadenbund Gottes mit dem einzelnen Menschen kennt das Alte Test. überhaupt nicht. Mit den Worten v. 6: lass deine Gnade nicht von mir weichen — fleht die Gemeinde Gott an, er möge sie nicht wieder so gehn lassen, wie die Heiden, als ob kein besonderes Band zwischen Gott und Israel wäre; sie bittet, der Herr möge sich doch bei Zeiten an ihre Sünden erinnern und sie durch gnädige παιδεία tilgen; denn das Schlimmste ist, wenn Gott sein Volk seine eigenen Wege gehen lässt, cf. II Macc. 6, 12ff.

Der grösste Anstoss, den die Frommen nehmen, ist immer der, dass es den Gottlosen so gut geht und sich in ihrem Lebensschicksal doch so gar wenig die vergeltende Gerechtigkeit Gottes zeigt. Diese Beobachtung gereicht den Frommen nicht nur zum Anstoss, sondern ist für sie die schwerste Versuchung, von Gott abzufallen und sich praktisch zu der Lebensweise der Gottlosen zu bekehren, ihnen nachzuleben in der Überzeugung: Gott hat uns verlassen, Gott sieht es nicht, Gott merkt es nicht, es giebt keinen Gott, und wie die Tröstungen alle heissen, mit denen die Apostaten in den Psalmen, den Proverbien und bei Sirach ihr Gewissen beruhigen. Das ist die grosse überall in der zeitgenössischen Litteratur hervortretende Gefahr, in der sich die jüdischen Gläubigen befinden, die Verführung durch das Glück und Wohlergehen der Gottlosen, die die Frommen reizen und locken: gebt eurem Gotte den Abschied, kommt her zu uns, seht unser Glück, unser Ansehn, unsern Reichtum. Dem gegenüber wiederholen die Spruchdichter immer wieder die Behauptung ihrer religiösen Überzeugung, dass es den Frommen schliesslich gut gehen muss und der Herr die Gottlosen schliesslich bestrafen muss, deshalb ist ihnen die Gottesfurcht die Hauptsache aller Weisheit. Die Ermahnung zur יראת־י' erscheint als das Hauptthema der jüdischen Proverbienlitteratur, der Verlust der Gottesfurcht ist gleichbedeutend mit dem Abfall zum Heidentum. Daher jubeln die Frommen jedesmal in den Psalmen, wenn Gott durch seine Gerichte die Behauptung der Gottlosen, dass der Herr sich nicht um die Thaten der Menschen kümmere, sie nicht mit Lohn und Strafe vergelte, Lügen straft. Mit der Furcht vor dem vergeltenden Richter steht und fällt die jüdische Religion vgl. v. 9 unseres Psalms: durch die Furcht vor dir mache die Werke meiner Hände recht (wie du sie haben willst) und meine Schritte bewahre durch die Erinnerung an dich; vgl.

auch Σ. 7, 36: ἐν πᾶσι τοῖς λόγοις σου μιμνήσκου τὰ ἔσχατά σου, καὶ εἰς τὸν αἰῶνα οὐχ ἁμαρτήσεις. In ψ 73 weist die Gemeinde die Verführung ab, aber in unserem Psalme ist sie derselben erlegen. Die Gemeinde ist sich bewusst, eine Zeit lang Gott verlassen zu haben und in heidnischer Gottlosigkeit, d. h. ohne Furcht vor dem Richter, gelebt zu haben. Die Ausdrücke in v. 1—3 weisen auf vollständige Apostasie hin, ebenso die Bitte v. 6 Durch sein plötzliches Gericht brachte Gott die Frommen in letzter Stunde am Rande des Abgrundes zur Umkehr; den ersterbenden Glauben an seine Autorität, dass er noch im Regiment sitzt, hat der Herr durch sein machtvolles Eingreifen in das Getriebe auf Erden wieder belebt und aufgerichtet; jetzt wissen die Gläubigen wieder: οἱ μακρύνοντες ἑαυτοὺς ἀπὸ σοῦ ἀπολοῦνται, ψ 73, 27. Der Dichter dankt Gott für diesen Erweis seiner strafenden Gerechtigkeit, weil er in demselben erkennt, dass Gott sein Volk nicht gleichgiltig gehen lässt, dass er sein Kind wieder in seine παιδεία genommen hat. Denn es giebt nichts Schrecklicheres, als wenn Gott den Menschen ungestraft bei seinen Wegen lässt und nicht von Zeit zu Zeit mit ihm Abrechnung hält; bei dem, den er verderben will, lässt er die Sündenschuld wachsen bis in's Ungeheuere, bis der Mensch für die ewige Vernichtung reif ist, vgl. ψ 10, 1 ff. ψ 13, 5 ff.

ψ 12

bringt ein inbrünstiges Gebet der Frommen um Bewahrung vor den Nachstellungen der gottlosen Heuchler, um Errettung aus den hinterlistigen Anschlägen der falschen Zunge der Scheinheiligen. Die Gottlosen in diesem Psalm werden geschildert als boshafte lügnerische Menschen, die in trügerischen Worten heimtückischer Verläumdung den Frommen Unglück und Verderben sinnen, ihr Familienglück untergraben, ihnen

Ehre und Ansehen rauben, und sie schliesslich um Hab und Gut bringen und in's Elend jagen. Von offener Gewaltthat gegen die Frommen ist keine Rede. Die Zeichnung dieser Sykophanten ist offenbar ganz dieselbe, wie in ψ 4, was zur Bestätigung der Erklärung jenes Psalmes dient.[1]

ψ 13.

Der folgende Psalm enthält den Dank der Gemeinde der Frommen für die Errettung aus einer grossen Gefahr. Ein Kriegssturm von Jahwe gesandt ist über Judäa gebraust und hat die Gottlosen dahingerafft. Heiden (θηρία) sind über sie gekommen und haben die Frevler vernichtet. Von all dem Unglück sind die Frommen verschont geblieben. Eine lehrhafte Auslassung über den Unterschied zwischen der erziehenden παδεία der Frommen und der vernichtenden καταστροφή, die über die Gottlosen schliesslich hereinbricht, beendet den Psalm.

Aus diesem lehrhaften Schluss in dem der Fromme und der Gottlose ganz als die bekannten allgemein gehaltenen Typen der jüdischen Dogmatik erscheinen, könnte man entnehmen, dass auch in v. 1—3 die Wendung, dass nur die Gottlosen von dem Strafgericht des Herrn erreicht worden sind, weiter nichts sei als ein Ausdruck für den bekannten Glaubenssatz: obgleich tausend fallen zu deiner Seite und zehntausend zu deiner Rechten, so wird es doch dich — den Frommen — nicht treffen. Man könnte sich für diese Ansicht auf die vorhergehenden Psalmen berufen, z. B. ψ 2, 16 ff., wo offen-

---

[1] In v. 3 ist der Text nicht fehlerfrei. An Stelle von ἡ παροικία αὐτοῦ erwartet man einen Ausdruck wie „es ist seine Lust," parallel mit εὐφροσύνη; παροινία, wie man für das παροικία des Textes lesen wollte, genügt nicht. 'Η παροικία αὐτοῦ ist = גולתו, und das ist verschrieben für גילו oder גילתו; das parallele Glied in der zweiten Vershälfte ist שמחה. Statt des Genitivs εὐφροσύνης φλογ. ist der Nominativ zu lesen.

bar die Gottlosen, über deren Untergang der Dichter seine Befriedigung an den Tag legt, keine anderen sind als die von dem göttlichen Gericht Betroffenen, die eben dadurch von Gott als Gottlose besonders gezeichnet sind. Allein in jenen Liedern liegt es klar, dass die Bezeichnung ἁμαρτωλοί eben ex eventu zu verstehen ist und es wird nicht verschwiegen, dass auch die Frommen unter dem göttlichen Gericht schwer zu leiden haben, — hier dagegen ist von einer Bedrückung oder nur Belästigung der Frommen keine Rede: ἐκ τούτων ἁπάντων ἐρρύσατο ἡμᾶς κύριος v. 3. Während dort der Dichter sagt: Du hast die Sünder bestraft, heisst es hier: du hast uns aus allem Übel errettet; während dort die Zufriedenheit über den Untergang der Gottlosen, in deren Ausdruck das δικαιοῦν Gottes von seiten der Frommen besteht, sehr getrübt ist durch Mitleid und Schmerz, atmet unser Psalm nur dankbare Freude; während in den vorhergehenden Liedern die Operation Gottes an Israel als ein Schnitt in's eigne Fleisch schmerzhaft empfunden wird, schweigt in unserem Psalme das Herz des Dichters vollständig; dort ist der Gegensatz zwischen Frommen und Gottlosen gewissermassen latent und wird erst durch das göttliche Gericht offenbar und wirklich, hier scheint es, als ob dieser Gegensatz bereits vor der Katastrophe vorhanden gewesen sei. Nach alledem hat man den Eindruck, dass es sich hier um den Untergang einer Gesellschaft handelt, die sich auch äusserlich von der Partei der Frommen geschieden hat. Vielleicht bezieht sich der Psalm auf das I Macc. 9, 64 ff. berichtete Ereignis. Bacchides, von den jüdischen Apostaten in's Land gerufen, hat bei seiner Unternehmung Unglück und im Unmut darüber tötet er viele von den „Gottlosen," die ihm zu dem fatalen Feldzug geraten haben, schliesst mit Jonathan einen Vertrag und zieht ab.

ψ 5

enthält ein Gebet um Abwehr einer drohenden Hungersnot und die Bitte um Regen. Von einer solchen Hungersnot zur Zeit der Makkabäerkriege berichtet I Macc. 9, 24; vgl. auch ψ 17; ψ 2, 10(?) und I Macc. 6, 48 ff. 53. v. 6 μὴ βαρύνῃς τὴν χεῖρά σου ἐφ' ἡμᾶς, ἵνη μὴ δι' ἀνάγκην ἁμάρτωμεν — bezieht sich wohl auf Religionsverfolgungen mit gewaltsamer Bekehrung zum Heidentum. Das Gebet: lass die Heiden nicht über mich herrschen, damit ich nicht sündigen muss — findet sich auch in kanonischen Psalmen z. B. ψ 19, 14.[1]

ψ 18

spricht nach einem Danke für die gnadenreiche παιδεία, mit der sich Gott seinem Volke zugewendet hat, die Erwartung auf die ἡμέρα ἐκλογῆς (Mt. 25) aus, an der Gott sein Volk reinigen wird von den Heiden. Der Psalm schliesst mit einer Seligpreisung dessen, der die messianische Zeit, da Fried und Freude lacht, erleben wird. — Die Stimmung ist in unserem Liede lange nicht so gedrückt und leidenschaftlich wie in ψ 17, die Erwartung des Endes lange nicht so glühend fanatisch und enthusiastisch wie dort. Die treibenden Kräfte sind zurückgetreten, die Spannung hat nachgelassen, der Dichter kann bereits wieder danken, Bitte und Hoffnung, die in ψ 17 alles sind, stehen nicht mehr so im Vordergrunde.

Mit v. 9 ist der eigentliche Psalm zu Ende. In v. 10 ff. folgt ein Lobpreis Gottes, der die leuchtenden Himmelskörper so zweckmässig und weise angeordnet hat, wobei der Verfasser sich nicht genug verwundern kann, dass die wandelnden Leuchten nie ausbleiben, nie ihre angewiesenen

[1] leg. זרים pro זדים (LXX).

Bahnen verlassen, es sei denn, dass Gott es ihnen durch seine Knechte gebieten liess; vgl. Σ. Σαλ. 19, 6: ὅλη γὰρ ἡ κτίσις ἐν ἰδίῳ γένει πάλιν ἄνωθεν διετυποῦτο, ὑπηρετοῦσα ταῖς ἰδίαις ἐπιταγαῖς, ἵνα οἱ σοὶ παῖδες φυλαχθῶσιν ἀβλαβεῖς. Wie aus dem Inhalt dieser Verse ersichtlich ist, steht derselbe in absolut keinem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden; einen solchen blassen, farblosen Hymnus kann man mit demselben Recht an das Ende jedes Psalmes setzen. Die betr. Verse stammen wahrscheinlich von einem Abschreiber. ψ 18 schliesst ebenso wie ψ 17, 44 f. mit dem μακαρισμός v. 6 ff; das διάψαλμα in v. 9 bezeichnet das Ende des Psalmes und der ganzen Sammlung.

Am Schlusse der Untersuchung möchte ich folgende Sätze, die für die Frage nach der Datierung der Liedersammlung wichtig sind, hinstellen.

1. Die innerjüdischen Gegner des Dichters erscheinen — wo der Name „die Gottlosen" überhaupt eine konkrete bestimmte Gesellschaft bezeichnet und nicht bloss dogmatischer Ausdruck ist — durchaus als die aus den kanonischen Psalmen bekannte heidnisch gesinnte Partei innerhalb der Gemeinde. Im Herzen Gott entfremdet und gleichgiltig gegen das Gesetz und die väterliche Religion, halten sie sich doch äusserlich meistens zu den Altgläubigen. Da sie von der jüdischen Furcht vor dem richtenden Gott frei geworden sind, üben sie im Geheimen alle Greuel, denen sich die Menschen, die von Gott los sind, zu ergeben pflegen: Hurerei und Ehebruch. Besonders wird ihnen unersättliche Habgier vorgeworfen, die sie dadurch befriedigen, dass sie die Frommen durch heimtückische Verläumdung und falsche Anklage von Haus und Hof treiben. Geiz und Wollust, die Folge des Abfalls von Gott, sind die Anklagen, die

gegen sie erhoben werden, die spezifischen Merkmale einer politischen Partei tragen sie nirgends. Dass diese Menschen im Geleite der heidnischen Herren gehen ist als Folge ihrer verworfenen Gesinnung selbstverständlich; dadurch aber werden sie noch lange keine politische Partei mit einem zielbewussten Programm. Der Verfasser kämpft gegen viel niedrigere Feinde, er polemisiert ganz praktisch gegen das Böse und Gottlose ihrer Lebensweise. Diese „Gottlosen" verbindet nicht ein gemeinsames politisches Ideal, sie sind vielmehr einig in der unersättlichen Habsucht und der gottvergessenen Gier nach Geld und Lust. Gesinnungslose Weltmenschen, Parasiten, wie sie sich auf einem absterbenden Volkskörper entwickeln in einer Zeit, da die Religion der Väter die Macht über das neue Geschlecht immer mehr verliert. Sie sind „die Modernen" ihrer Zeit, die ersten Vertreter des weitherzigen internationalen Judentums.

2. Die Sünden der Unzucht und der Entweihung des heiligen Kultus werden nicht einem politisch bestimmten Teile des Volkes vorgeworfen, sondern der ganzen Gemeinde Schuld gegeben. Wenn der Verfasser die Söhne und Töchter Jerusalems oder die Kinder Zions als Frevler und Gesetzesübertreter nennt, so hat man kein Recht, diese klaren Worte auf einen Bruchteil des Volkes, eine Partei zu beschränken. Es ist von entscheidender Bedeutung, dass da, wo der Dichter unverkennbar eine bestimmte Partei, oder besser eine gewisse Gesellschaft seines Volkes vor Augen hat (ψ 4. 12), die Besudelung des Heiligen und die Entweihung des Opfers sich nicht unter den Anklagen finden, während diese an den Stellen, wo der Verfasser allgemein von den Sünden der Einwohner Jerusalems redet, in erster Linie stehen. Die Ausdrücke weisen auf einen allgemeinen Abfall des ganzen Volkes zum Heidentum hin.

3. die geschichtlichen Voraussetzungen und religiösen Erwartungen sind derartige, dass sie in die Zeit des Pompejus schwerlich passen. Von den Berichten der verschiedenen Eroberungen und Plünderungen Jerusalems lässt sich kein einziger auf die Einnahme durch Pompejus zwanglos deuten, und die religiösen Hoffnungen und Gefühle den Heiden gegenüber sind solche, wie sie in jener Zeit nachweislich nicht gewesen sind.

Diesen negativen und polemischen Resultaten positive Aufstellungen zur Seite zu setzen ist unnötig. Nach der ganzen Sachlage kommt neben der Expedition des Pompejus nur noch die Zeit der Syrerkämpfe in Betracht; dies Entweder-Oder ist in unserem Falle ebenso klar wie zwingend. Bei der Beurteilung der vorgetragenen Ansicht kommt es nicht darauf an, ob dieser und jener Psalm auf dies und jenes Jahr treffend datiert ist, oder überhaupt datiert werden kann, sondern ob die allgemeine Zeitlage der Lieder richtig erfasst ist.

Übersetzung der Psalmen ins Hebräische mit Noten.

Die Rückübersetzung der Psalmen Salomos in's Hebräische auf den folgenden Seiten bitte ich als einen Versuch anzusehen, der durchaus nicht im Dienste des in der Abhandlung geführten Nachweises steht; diese Retroversion soll nur zeigen, dass ein Verständnis der Psalmen im Einzelnen — und dann allerdings auch wieder im Ganzen — nur möglich ist, wenn uns die Lieder in ihrer ursprünglichen Sprache wenigstens näher gebracht worden sind. Der Beweis der in der Abhandlung vertretenen Thesen beruht nicht auf vieldeutigen Einzelheiten, sondern auf Gedanken, die auch in dem Gewand der griechischen Übersetzung mit genügender Klarheit zu erkennen sind; die Übersetzung will zeigen, wie eine Aufhellung der mancherlei Schwierigkeiten nur von einer vollständig durchgeführten Retroversion in das Hebräische zu erhoffen ist. Damit, dass man unverständliche Einzelheiten des griechischen Textes herausgreift und diese mit Hilfe der Konkordanz zu lösen sucht, ist wenig gewonnen.

Damit ist zugleich gesagt, dass der Zweck dieser Version nicht der ist, eine lesbare hebr. Übersetzung zu liefern, sondern der rein wissenschaftliche, das verlorene Original wenigstens einigermassen dem Leser näher zu bringen. Deshalb sind manche Stellen des griechischen Textes, deren Sinn deutlich und auch im Hebr. wiederzugeben gewesen wäre, unübersetzt gelassen, sobald ich mich nicht überzeugen konnte, dass die hebr. Worte denen des griechischen Textes entsprächen. Umgekehrt würde freilich eine sklavische, am Worte hangende Übersetzung ein sehr falsches Bild vom Original ergeben, wie sich jeder überzeugen kann,

der einmal versucht hat, etwa einen kanonischen Psalm aus der LXX verbotenus in's hebr. zu übersetzen und dann das Resultat mit dem hebr. Original vergleicht. Es giebt auch hier keine allgemein gültigen Regeln, sondern es muss im einzelnen Falle mit genauer Kenntnis der Sprache der biblischen Psalmen und der Übersetzungsart der LXX entschieden werden. Dass ich den hebr. Text ohne Vokalzeichen gegeben habe, bedarf wohl kaum einer Erklärung, da er so dem griechischen Übersetzer vorgelegen hat und der unpunktierte Konsonantentext zu weiterer wissenschaftlicher Behandlung allein geeignet ist.

Durch die Retroversion in das Hebräische bekommt der uns allein überlieferte griechische Text erst seine richtige Wertung. Als Mittel zur Wiederherstellung des hebräischen Originals steht er uns sehr hoch, — aber er ist nicht Selbstzweck, sondern nur das Mittel zu jenem einzigen Zwecke und alle aufgespürten Varianten haben nur insofern realen Wert, als durch dieselben eine Verschiedenheit der hebr. Vorlage konstatiert werden kann. Ob eine griech· Handschrift dies hebr. Wort so wiedergiebt, eine andere anders, das zu untersuchen ist für die Erreichung des letzten und höchsten Zweckes bedeutungtlos und hat — falls nicht rein wissenschaftlicher Sport — nur untergeordneten Wert für die allerdings notwendige Feststellung des Verhältnisses der griechischen Handschriften untereinander.

Der Übersetzung ist im allgemeinen die neueste Ausgabe des griech. Textes von O. v. Gebhardt zu Grunde gelegt werden. Wenn das, was diese ausserordentlich gründliche Edition gegen die früheren Ausgaben Neues und Besseres bietet, in der Übersetzung nur wenig zu Tage tritt, so liegt das zum grossen Teil daran, dass die Lesarten, welche v. G. bevorzugt, für das hebr. Original keine Varianten sind, oft aber auch daran, dass der Übersetzer den vom

Herausgeber vorgenommenen oder vorgeschlagenen Änderungen sich nicht anzuschliessen vermochte, worüber ich mich in den Noten zu den betreffenden Stellen erklärt habe. Es schien dem Verfasser, als ob die gelehrten Emendationen des Herausgebers im Allgemeinen an der Eigentümlichkeit litten, dass sie den Fehler noch oft im griechischen Texte vermuten, während die Lösung der mannigfaltigen Schwierigkeiten gewöhnlich in Fehlern des hebr. Originals oder der Übersetzung zu suchen ist; auch beruhen die vorgeschlagenen Konjekturen resp. Emendationen oft auf einer sehr mechanischen Kombination der griechischen Buchstaben, bei welcher der überlieferte Text bisweilen wie eine nachgiebige Masse erscheint, die unter geschickten Händen aller möglichen Bildungen fähig ist. Vgl. besonders S. 75f. (zu IV, 9), S. 78ff. (zu XII, 2^b), S. 84f. (zu XVII, 14), S. 85f. (zu XVII, 21), S. 87 (zu XVII, 33c). Als mir am wichtigsten scheinendes Resultat hat sich mir bei der Übersetzung ergeben, dass keine einzige der zahlreichen Varianten der Überlieferung im griech. Texte auf ein verschiedenes hebr. Original hinweisen, vielmehr alle auf eine griechische Übersetzung zurückgehen — und dass cod. R zur Feststellung des ursprünglichen Textes dieser griechischen Übersetzung, der übrigens bereits Dubletten enthielt, noch grösseren Wert hat, als man ihm schon zuerkennt.

Betreffend die Abfassung der Übersetzung muss noch bemerkt werden, dass dieselbe unter steter Rücksichtnahme auf die Übersetzung der kanonischen Psalmen in LXX konzipiert worden ist; die Hilfe der Konkordanz — leider stand mir nur Schleusner's Werk zur Verfügung — ist nur in einigen wenigen Einzelheiten in Anspruch genommen worden. Die Anmerkungen am Schluss beschäftigen sich möglichst kurz mit den wichtigsten Verderbnissen des Textes und Schwierigkeiten des Verständnisses. Bei

genauerem Nachforschen dürfte sich noch manche feinere Beziehung zwischen griechischem und hebr. Text finden lassen, meine Zeit und Hülfsmittel reichten hier nur zu einer Arbeit in's Grobe. —

ψ I.

1 אקרא אל־יהוה בצר לי לכלה
אל־אלהים בגור רשעים:
2 פתאם נשמעה תרועת־מלחמה לפני
יענני כי מלאתי צדקה:
3 אמרתי בלבי כי מלאתי צדקה
בשלותי והרבה בנים:
4 עשרם . . . . . לכל־הארץ
וכבודם עד־קצוי־ארץ:
5 רמו עד־הכוכבים
אמרו בל־נפול:
6 ויתנשאו בטובותם
ולא נשאו:
7 חטאתם במסתרים
ואני לא ידעתי:
8 עולותם על־הגוים לפניהם
חללו קדשי־יהוה ב . . .:

ψ II.

1 בגאות־רשע בכר פרץ חומות־מבצר
ואתה לא מנעת:
2 עלו על־מזבחך גוים זרים
רמסו בנעליהם בגאות:
3 תחת־אשר בני־ירושלים טמאו קדשי־יהוה
חללו מנחות־אלהים בעולות:
4 על־כן אמר השליכום רחוק ממני

לא ארצה בם׃
5 הדר־כבודה נבזה לפני־אלהים
בושה לעד׃
6 בנים ובנות בשבות רעה
בחותם צוארם ב . . . . בגוים׃
7 כחטאתם עשה למו
כי עזבם בידי־צוררים׃
8 השיב פניו מחסדם
נער וזקן ובניהם יחד
כי רע עשו יחד לבלתי־שמע׃
9 והשמים קצו והארץ תעבה למו
כי לא עשה כל־איש עליה אשר עשו׃
10 ותדע הארץ כל־שפטיך הצדיקים אלהים׃
11 שמו את־בני־ירושלים לקלסה תחת־זונות בה
כל־הבא בא נגד־השמש׃
12 התקלסו בעולותם כאשר עשו המה
נגד־השמש הראו עונם׃
13 ובנות־ירושלים מחללות כמשפטך
תחת־אשר התטמאו בגאל׃
14 מעי וקרבי אחילה על־זאת׃
15 אני אצדיקך אלהים בישר־לב
כי במשפטיך צדקתך אלהים׃
16 כי השיבות לרשעים כמעשיהם
וכחטאתם הרעות מאד׃
17 גלית את־חטאתם להראות־משפטך
מחית זכרם מעל־הארץ׃
18 אלהים שופט־צדק ולא יקח פנים׃
19 חרפו גוים את־ירושלים במרמס
הגירו את־תפארתה מכסא־כבוד׃
20 אזרה שק תחת־לבוש־הדר
חבל סביב לראשה תחת־עטרת׃
21 הסירה מצנפת־כבוד הלבישה אלהים
בבשת תפארתה השלכה לארץ׃

22 ואני ראיתי ואתפלל את־פני־יהוה ואמר
רב יהוה הכבד ידך על־ירושלים בפקדת־גוים׃
23 כי קלסו לא חסו בחמה ואף עם־עברה
ויכלו אם לא אתה יהוה תגערם בחמתך׃
24 כי לא בקנאה עשו כי אם בתאות־נפש
לשפוך חמתם עלינו במשסה׃
25 אל־תאחר אלהים להשב בראשם
לאמר גאות־התנין בבשת׃
26 ולא אחר הראני אלהים גאונו
מדקר על־הררי־מצרים
מצעיר נבזה על־ארץ וימים׃
27 נבלתו . . . . . על־גלים בגאות רבה
אין קובר כי מאסו בכלמה׃
28 לא חשב כי אדם הוא
ואחרית לא חשב׃
29 אמר אני אדון־ארץ וימים אהיה
ולא ידע כי אלהים גדול
עזיז בכוחו הגדול׃
30 הוא מלך על־השמים
שופט מלכים וממשלות׃
31 מקימני לכבוד
ומשכיב זדים לשואת־עולם בבשת
כי לא ידעוהו׃
32 ועתה ראו שרי־הארץ משפט־יהוה
כי מלך גדול וצדיק שופט־תבל׃
33 ברכו את־אלהים יראי־יהוה בדעת
כי חסד־יהוה על־יראיו במשפט׃
34 להפרד בין־צדיק לרשע
השיב לחטאים לעולם כמעשיהם׃
35 להציל צדיק מעני־רשע
להשיב לרשע תחת־אשר עשה לצדיק׃
36 כי טוב יהוה לקוראיו בתקוה
לעשות כחסדו לחסידיו

לעמוד תמיד לפניו בכוח:
37 ברוך יהוה לעולם לפני־עבדיו:

ψ III.

1 על־מה תישן נפש ולא תברך את־יהוה
שיר חדש זמרי לאל המהלל:
2 זמרי ושקדי על־ . . . . . .
כי טוב מזמור לאלהים מלב טוב:
3 צדיקים יזכרו תמיד את־יהוה
בתודה והצדק משפטי־יהוה:
4 לא ימאס צדיק מוסר־יהוה
רצונו תמיד נגד־יהוה:
5 נגף צדיק ויצדק יהוה
נפל ויצפה מה יעשה לו אלהים
יביט מאין תבוא ישועתו:
6 אמת־צדיקים מאלהים מושיעם
לא תלין בבית־צדיק חטאת על־חטאת:
7 יפקוד תמיד ביתו הצדיק
להשמיד עולה בחטאתו:
8 יכפר על־שגיאות בצום ויענה נפשו
ויהוה ינקה כל־איש חסיד וביתו:
9 נגף רשע ויקלל חייו
יום־הולדו וחבלי־אמו:
10 ספה חטאת על־חטאת לחייו
נפל כי רע מפלו לא יקום:
11 שאון־רשע לעולם
לא יזכר כי יפקוד צדיקים:
12 זאת נחלת־חטאים לעולם
ויראי־יהוה יקומו לחיי־עולם
וחייהם באור־יהוה לא יכלו עד:

ψ IV.

1 למה־זה אתה חול תשב בסוד־חסידים

ולבך רחוק סר מיהוה
בעולות מכעים אלהי־ישראל׃
2 יתיר בדברים יתיר ב . . . . מכל
קשה־דברים לדין רשעים במשפט׃
3 וידו בראשונה עליו כבקנאה
והוא נאחז במחשבות־חטאות בגדה׃
4 עיניו על־כל־אשה בלא חקה
לשונו כזבה בסחר עם־שבועה׃
5 בלילה ובמסתרים יחטא כאין רואה
בעיניו ידבר לכל־אשה במועד־רשע
מהר יבוא בכל־בית ברצון כתמים׃
6 יתוץ אלהים המרגלים בחסידים
בשחת־בשרם וראש חייהם׃
7 יגלה אלהים פעלי־חנפים
בלעג וקלס מעשיהם׃
8 ויצדיקו חסידים משפט־אלהיהם
בהשמד חטאים מלפני־צדיק
חנף מדבר רק־במרמה׃
9 ועיניהם על־בית־איש בשלי כנחש
לחבל חכמת־רעהו בדברי־שקר׃
10 דבריו מרמה לעשות תאות־רשע
לא חדל עד־נצח הנע בשכול׃
11 ויחרב בית תחת־תאות־חמס
חשב כי אין רואה ושופט׃
12 מלא חמס בזאת
ועיניו על־בית אחר
להשמד בדברי־רהב׃
13 לא תשבע נפשו כשאול בכל־אלה׃
14 יהי יהוה חלקו בבשת לפניך
צאתו באנקות ובואו בקללה׃
15 בינון וראש ובהלה חייו יהיו
שנתו בעצב והקיצו בבהלה׃
16 תגזל שנה מעפעפיו בלילה

יפול מכל־מעשה־ידיו בבשת:
17 ריק־ידים יבוא בביתו
יחסר ביתו מכל־ישביע נפשו:
18 ב . . . . . שכול שיבתו ל . . . . :
19 יפזר בשר־חנפים מחיות
ועצמות־רשעים נגד־השמש בבשת:
20 יקרו ערבים עיני־נרגנים
כי החריבו בתי־אנשים רבים בכלמה
ויניעו בתאוה:
21 ולא זכרו את־אלהים
ולא יראו אלהים בכל־אלה
ויכעיסו אלהים וינאצוהו:
22 יכריתם מעל־הארץ
כי נפשות־תמימים פתו במרמה:
23 אשרי־ירא־יהוה בתמם
יהוה יצילם מאנשי־מרמה וחטאים
ויפלטנו מכל־מוקש־רשע:
24 יתש אלהים את־עושי־כל־חמס בגאון
כי שופט גדול ועזיז יהוה אלהינו בצדקה:
25 יהי יהוה חסדך על־כל־אוהביך:

ψ V.

1 יהוה אלהים אהלל שמך בגילה
בתוך־יודעי־משפטיך הצדיקים:
2 כי אתה טוב וחנון משגב לאביון
בקראי אליך אל־תחרש ממני:
3 כי לא יקח איש שלל מגבור־חיל
ומי יקח מכל־עשית ואתה לא נתת:
4 כי איש וחלקו מאתך במתכנת
לא יוסף להרבה ממשפטך אלהים:
5 בצר לנו נקראיך לעזרה
ואתה לא תשיב תפלתנו
כי אתה אלהינו:

6 אל־תכבד את־ידך עלינו
פן במצוקה נחטא:
7 וכי לא תשיבנו לא נסור
ואליך נבוא:
8 כי ארעב אליך אקרא אלהים
ואתה תתן לי:
9 עוף ודג אתה תכלכל
בתתך מטר לחרבות להצמיח עשב:
10 הכין תציר במדבר לכל־חיה
וכי ירעבו אליך ישאו פניהם:
11 מלכים ושרים ועמים אתה תכלכל אלהים
ולעני ואביון מי מבטחו כי אם אתה יהוה:
12 ואתה תענה כי מי טוב וסלח כי אם אתה
לשמח נפש־עני בפתות ידך בחסד:
13 טובת־אדם בחשך ו . . .
וכי ישנה בלא תלונה על־זאת תתמה:
14 ומתנך רב בטובה ועשיר
ואשר מבטחו אליך לא יחסר במתן:
15 על־כל־הארץ חסדך יהוה בטובה:
16 אשרי־אשר יזכור אלהים במדת־חק
אם ירבה אדם יחטא:
17 די . . . . בצדקה
ובזאת ברכת־יהוה לשבע בצדקה:
18 ישמחו יראי־יהוה בטובות
וטובתך על־ישראל מלכותך:
19 ברוך כבוד־יהוה כי־הוא מלכנו:

ψ VI.

1 אשרי־האיש אשר לבו נכון לקרא בשם־יהוה
בזכרו שם־יהוה יושע:
2 דרכיו יושרו מיהוה
ונשמרים מעשי־ידיו ליהוה אלהיו:
3 מחזות־חלומות רעות לא תבהל נפשו

בעברת־נהרים והמון־ימים בל־יפחד׃
4 קם משנתו ויברך שם־יהוה
על־שלות־נפשו זמר לשם־אלהיו׃
5 ויתפלל את־פני־יהוה בעד־כל־ביתו
ויהוה שמע תפלת־כל ביראת־אלהים׃
6 וכל־משאל־נפש תקוה אליו יתן יהוה
ברוך יהוה עושה חסד לאוהביו באמת׃

ψ VII.

1 אל־תסע ממנו אלהים
פן ינורו עלינו שונאינו חנם׃
2 כי גרשתם אלהים
אל־תבוס רגלם נחלת־מקדשך׃
3 אתה בחפצך יסרנו
ואל־תתן לגוים׃
4 כי תשלח מות
אתה תצוהו עלינו׃
5 כי אתה חנון
לא תקצוף לכלינו׃
6 בשכן שמך בתוכנו נושע
לא יוכל לנו גוי׃
7 כי אתה מגננו
ואנחנו נקראך ואתה תענינו׃
8 אתה תרחם זרע־ישראל לעד
ולא תזנח׃
9 ואנחנו תחת־עלך לעולם
ושוט־מוסרך׃
10 תישרנו בעת־עזרתך
לחן בית־יעקוב ליום־הגדת למו׃

ψ VIII.

1 צרה ותרועת־מלחמה שמעה אזני
קול־שופר הומה טבח ושד׃

2 קול־עם רב כרות רבה מאד
כסערת־אש רב שוטף על־פני־מדבר:
3 ואמר בלבי איפוא ישפטנו אלהים:
4 קול שמעתי לירושלים עיר־מקדש
נשברו מתני משמע:
5 כשלו ברכי חרד לבי
נבהלו עצמותי כפשתה:
6 אמרתי יישרו דרכם בצדקה:
7 חשבתי משפטי־אל מהברא שמים וארץ
הצדקתי אלהים במשפטיו מעולם:
8 גלה אלהים חטאותמו נגד־השמש
ידעה כל־הארץ משפטי־אל הצדיקים:
9 בתחתיות נסתרות עולותם לכעס
בן עם־אמו ואב עם־בתו נגאלו:
10 נאפו איש אשת־רעהו
נסכו למו מסכה על־אלה:
11 קדשי־אלהים שסו
כאין גואל:
12 רמסו מזבח־יהוה מכל־טמאה
ובנדת־דם טמאו זבחים כבשר חול:
13 לא הותירו חטאת אשר לא עשו על־הגוים:
14 על־כן מסך למו אלהים רוח מתעה
השקה למו כוס־יין־תרעלה:
15 הביא מירכתי־ארץ מכה־עז
הכין מלחמה על־ירושלים וארצה:
16 קדמוהו שרי־הארץ בשמחה
אמרו לו ברוך דרכך לך בוא בשלום:
17 שוו רכסים מלפני־בואו
פתחו שערים לירושלים עטרו חומותיה:
18 בא כאב אל־בית־בניו בשלום
הקים רגליו בבטח רב:
19 לכד ארמנותיה וחומת־ירושלים
כי אלהים הביאו בבטח בתועתם:

20 הרג שרים וכל־חכם־עצה
שפך דם־יושבי־ירושלים כמי־נדה
21 הגלה בניהם ובנותיהם אשר הולידו ב....:
22 עשו בטמאותם כאבותיהם
טמאו ירושלים ומקדשי־שם־אלהים:
23 צדק אלהים בשפטיו בעמי־הארץ
וחסידי־אלהים כטלאים בתמם בתוכם:
24 מהלל יהוה שופט־כל־הארץ בצדקתו:
25 ועתה אלהים הראיתנו משפטך בצדקתך
ראו עינינו שפטיך אלהים:
26 הצדקנו שמך הנכבד לעולם
כי אתה אלהי־צדקה שופט ישראל במוסר:
27 השב אלהים חסדך עלינו
ורחמנו:
28 קבץ נפוצי־ישראל בחסד וטובה
כי אמתך עמנו:
29 ואנחנו הקשינו ערפנו
ואתה מורנו:
30 אל־תעלים ממנו אלהינו
פן יבלעונו גוים כאין גואל:
31 ואתה אלהינו מקדם
ואליך תקותנו יהוה:
32 ואנחנו לא נסור ממך
כי טובים משפטיך עלינו:
33 לנו ולבנינו הרצון לעולם
יהוה מושיענו בל־נמוט לעולם ועד:
34 מהלל יהוה במשפטיו בפי־חסידים
וברוך ישראל לאלהים לעד:

ψ IX.

1 בהובל ישראל בגולה אל־ארץ נכריה
בסורם מיהוה גואלם
השלכו מנחלת־נתן למו יהוה:

2 בכל־גוי נפוצי־ישראל כדבר־אלהים
למען תצדק אלהים בצדקתך בעונינו
כי אתה שופט־צדק על־כל־עמי־הארץ:
3 לא יסתר מדעתך כל־פועל־און
וצדקות־חסידיך לפניך יהוה
ואיפא יסתר אדם מדעתך אלהים:
4 מעשינו במבחר(?) וממשלת־נפשנו
לעשות צדק ורשע במעשי־ידינו
ובצדקתך תפקוד בני־אדם:
5 עושה צדקה יצפון חיים לו את־יהוה
ועושה רשע הוא . . . . . בשחת־נפשו
כי שפטי־יהוה בצדק על־איש ובית:
6 למי תטיב אלהים כי־אם לקוראי־יהוה
תנקה מחטאות נפש בתודה . . . . .
כי בשת לנו ולפנינו על־כל:
7 למי תשא חטאות כי־אם לאשר חטאו
צדיקים תברך ולא תיסר על־אשר חטאו
וטובתך על־חטאים בשובה:
8 ועתה אתה אלהים ואנחנו עמך אשר אהבת
ראה ורחם אלהי־ישראל כי לך אנחנו
אל־תסר חסדך ממנו פן יגורו עלינו:
9 כי אתה בחרת זרע־אברהם מכל־הגוים
ושמת שמך עלינו יהוה
ולא תזנח לעולם:
10 ברית כרת את־אבותינו עלינו
ואנחנו נבטח אליך בשוב־נפשנו:
11 ליהוה חסד על־בית־ישראל לעולם ועד:

ψ X.

1 אשרי־אדם זכר יהוה בתוכחת
ויסב מדרך רע בנגע
לנקה מחטאות לבלתי־הרבה:
2 מכין שכם לנגעים ינקה

כי טוב יהוה לקווי־מוסר:
3 יישר דרכי־צדיקים ולא יעות במוסר
וחסד־יהוה על־אוהביו באמת:
4 יזכור יהוה את־עבדיו בחסד
כי העדות בתורת־ברית־עולם
עדות־יהוה על־דרכי־אדם בפקדה:
5 צדיק וחסיד אדונינו בשפטיו לעולם
וישראל יהלל לשם־יהוה בשמחה:
6 וחסידים יודו בקהל־עם
ועניים יחן אלהים בשמחת־ישראל:
7 כי טוב וחנון אלהים לעד
ועדות־ישראל תכבדנה שם־יהוה:
8 ליהוה הישועה על־בית־ישראל לשמחת־עולם:

ψ XI.

1 תקעו בציון שופר־תרועת־קדש
השמיעו בירושלים קול־מבשר
כי חנן אלהים ישראל בפקדתם:
2 קומי ירושלים על־מרום וראי בניך
ממזרח וממערב נקבצים יחד מיהוה:
3 מצפון יבואו בשמחת־אלהיהם
מאים מרחוק קבצם אלהים:
4 הרים רמים השפיל למישור למו
הגבעות נסו מבואם:
5 היערים הצלו למו בעברם
כל־עץ־בשם הצמיח למו אלהים:
6 למען יעבור ישראל בפקדת־כבוד־אלהיהם:
7 לבשי ירושלים בגדי־כבודך
הכיני לבוש־קדשך
כי אלהים דבר טוב־ישראל לעולם ועד:
8 יעש יהוה אשר־דבר על־ישראל וירושלים
יקם יהוה ישראל בשם־כבודו:
9 ליהוה חסד על־ישראל לעולם ועד:

ψ XII.

1 יהוה פלטה נפשי מאיש רשע ורע
מלשון־עול ורכיל
מדבר כזב ומרמה:
2 במחשב־תהפוכות דברי־לשון־איש רע
כמו ב . . . . אש תבער . . . .
3 גילתו בער בתים בלשון כזבה
נתוץ עצים שמחה . . . . רשעים
לבהל בתים במלחמה בשפתי־מרמה:
4 ירחק אלהים מתמימים שפתי־מרעים בבהלה
תפזרנה עצמות־מרגלים מיראי־יהוה
באש־להב לשון־מרמה תאבד מחסידים:
5 ישמר יהוה נפש שוקטת תשנא עושקים
ויאשר יהוה איש עושה שלום בבית:
6 ליהוה הישועה על־ישראל בנו לעולם
ויאבדו חטאים מפני־יהוה יחד
וחסידי־יהוה יירשו אגדות(?)־יהוה:

ψ XIII.

1 ימין־יהוה הסתירתני
ימין־יהוה חשכה לנו:
2 זרוע־יהוה הושיעה לנו מחרב מתהלכת
מרעב ומות־רשעים:
3 חיות רצו עליהם רעות
בשניהן טרפו בשרם
ובמלתעות שברו עצמותם:
4 מכל־אלה הצילנו יהוה:
5 נבהל חסיד בחטאותיו
פן ילכד עם־חטאים:
6 כי נוראה שואת־רשע
ולא תגש אל־צדיק מכל־אלה:
7 כי לא ידמה מוסר־צדיקים בשגיאה

ואיד־רשעים:

8 ב . . . יוסר צדיק
פן ישחק רשע בצדיק:
9 יוכיח צדיק כבן־אהבה
ומוסרו כמו־בכור:
10 כי יחום יהוה על־חסידיו
וחטאותם ימחה במוסר:
11 חיי־צדיקים לעולם
ורשעים ישמדו לאבדון
לא ימצא זכרם עד:
12 ועל־חסידים חן־יהוה
ועל־יראיו חסדו:

ψ XIV.

1 אמן יהוה לאוהביו באמת
לקווי־מוסרו:
2 להולכים בצדקת־חקיו
בתורת־צוה לנו לחיים:
3 חסידי־יהוה יחיו בה לעולם
גן־יהוה עצי־חיים חסידיו:
4 נטעם משרש לעולם
בל־ינתשו כל־ימי־שמים:
5 כי חלק ונחלת־אלהים ישראל:
6 ולא כן רשעים וחטאים
אשר אהבו יום בחברת־חטאותם:
7 במעט־רמה תאותם
ולא זכרו אלהים:
8 כי דרכי־אדם נודעים לפניו תמיד
ויצרות־לב ידע לפני־היות:
9 על־כן נחלתם שאול וחשך ושחת
ולא ימצאו ביום־חסד־צדיקים:
10 וחסידי־יהוה יירשו חיים בשמחה:

ψ XV.

1 בצר לי קראתי בשם־יהוה
בטחתי אל־עזרת־אלהי־יעקוב ואושע
כי מבטח ומנוס־עניים אתה אלהים:
2 כי מי יעז אלהים כי־אם להודות לך באמת
ומה יוכל אדם כי־אם להודות לשמך:
3 מזמור חדש בשיר בשמחת־לב
פרי־שפתים בכלי נאוה לשון(?)
ראשית־שפתים מלב חסיד וצדיק:
4 עושה־זאת בל־ימוט לעולם מרע
להבת־אש וחמת־עריצים בל־תגש אליו:
5 כי־תצא על־רשעים מפני־יהוה
להשמד כל סוד־חטאים:
6 כי תו־אלהים על־צדיקים לתשועה:
7 רעב וחרב ומות מצדיקים רחוקים
ינוסו כ . . . . . . מחסידים:
8 וירדפו רשעים וישיגו
ולא יברחו פועלי־און משפט־יהוה:
9 כמו מן־אויבים מהרים ילכדו
כי תו־שחת על־מצחם:
10 נחלת־רשעים אבדון וחושך
ופשעיהם ירדפום עד־שאול תחת:
11 נחלתמו בל־תמצא לבניהם
כי חטאות תחרבנה בתי־רשעים:
12 יאבדו חטאים ביום־דין־יהוה לעולם
כי יפקוד אלהים ארץ במשפטו:
13 ויראי־יהוה יחנו בו
ויחיו בחסד־אלהיהם
ורשעים יאבדו לעת־עולם:

ψ XVI.

1 בנום נפשי מיהוה כמעט כשלתי

בתרדמת־שנה:
2 בהרחק מאלהים כרגע שפכה נפשי למות
קרוב־שערי־שאול עם־רשעים:
3 בסור נפשי מיהוה אלהי־ישראל
לולא יהוה סמכני בחסדו לעולם:
4 . . . . ; כ . . .־סוס להקיצנו
מושיעני ומשגבי בכל־עת הצילני:
5 אודה לך אלהים כי סמכתני לישועה
ולא חשבתני עם־חטאים לאבדון:
6 אל־תסר חסדך ממני אלהים
וזכרך מלבי עד־מות:
7 אמצני אלהים מחטאת רעה
ומכל אשה תכשיל נבל:
8 אל־יתעיני יפי־אשה רעה
וכל . . . מחטאת בלי־יתר:
9 מעשי־ידי ישר ביראתך
ואשרי בזכרך שמר:
10 לשוני ושפתי בדברי־אמת לבש
חמה ואף . . הרחק ממני:
11 תלונות וקצר־רוח הרחק ממני
כי אחטא ביסרך לשובה:
12 ברצון סמך נפשי
באמצך נפשי די המתן לי:
13 כי אם־לא אתה תחזק
מי ישא מוסר בראש:
14 בהוכח נפש ביד־רמתו
בתנך בבשרו ובצרת־ראש:
15 בקוות צדיק באלה יחן מאת־יהוה:

ψ XVI.

1 יהוה אתה מלכנו לעולם ועד
כי בך אלהים תתהלל נפשנו:
2 מה עת־חיי־אדם על־הארץ

כעתו מבטחו אליו:
3 ואנחנו נבטח אל־אלהים מושיענו
כי עז־אלהינו לעולם עם־חסד
ומלכות־אלהינו לעד על־הגוים:
4 אתה יהוה בחרת דויד מלך על־ישראל
ואתה נשבעת לו על־זרעו לעולם
לבלתי כלות נגדך ממשלתו:
5 ובחטאותינו קמו עלינו חטאים
גרו עלינו ויגרשונו
אשר לא הגדת למו במצוקה גזלו
ולא כבדו שמך הנכבד:
6 . . . . ממלכה בגאונם
החריבו כסא־דויד בגאות־תרועה:
7 ואתה אלהים תפילם ותתש זרעם מעל־הארץ
בקום להם . . . . .
8 כחטאתם תשלם למו אלהים
תמצאם כמעשיהם:
9 לא יחן אתם אלהים
יחפש זרעם לא יותיר מהם אחד:
10 אמן יהוה בכל־משפטיו אשר יעשה על־הארץ:
11 החריב רשע ארצנו מיושבי־בה
הכחיד נער וזקן ובניהם יחד:
12 בחמת־נפשו שלחם עד־מערב
ושרי־הארץ לקלסה ולא חמל:
13 בזדון אויב עשה גאוה
ולבבו זר מאלהינו:
14 וכל־אשר עשה בירושלים
כמו הגוים בערים לאלהיהם:
15 ויתחזקו בם בני־הברית בתוך־גויי־ערב
לא היה בם עושה בירושלים חסד ואמת:
16 נסו מהם אוהבי־עדות־חסידים
כצפורים נדדו ממעונם:
17 תעו במדבר להמלט נפשותם מרע

ותיקר בעיני־גולה נפש נמלטה מהם:
18 לכל־הארץ היתה תפוצתם מפושעים
כי כלאו השמים מהמטר על־הארץ:
19 מעינות־עולם נעצרו מתהומות מהרים רמים
כי אין בם עושה צדקה ומשפט:
20 משרם ועם צעיר בכל־חטאת
מלך בעולה ושופט בסרה ועם בעון:
21 ראה יהוה והקם למו מלכם בן־דויד
לעת ראית אלהים למלך על־ישראל בנך:
22 אזרהו עז למחץ שרים רעים
טהר ירושלים מגוים ירמסו בשממה:
23 בחכמת־צדקה יגרש רשעים מנחלה
ינפץ גאות־חטאים ככלי־יוצר:
24 בשבט־ברזל ירצץ כל־מצבם
ישמד גוים פושעים בדבר־פיו:
25 בגערתו ינוסו גוים מפניו
יוכח חטאים בדבר־לבם:
26 יקבץ עם קדוש אשר ינהג בצדקה
ישפוט שבטי־עם מקדש ליהוה אלהיו:
27 ולא יניח עולה בתוכם ללין עוד
ולא ישכן אתם כל־איש יודע־רעה
ידעם כי כלם בני־אלהיהם:
28 ינחילם בשבטיהם על־הארץ
וגר וזר לא יגור אתם עוד:
29 ישפוט עמים וגוים בחכמת־צדקתו:
30 ועמי־גוים יהיו לו לעבדה תחת־עלו
ויהוה יכבד ב(צבי?)־כל־הארץ
ויטהר ירושלים בקדש כמקדם:
31 לבוא גוים מאפסי־ארץ לראות כבודה
מובילי־שי בניה הנכשלים
לראות כבוד־יהוה כבדה אלהים:
32 והוא מלך צדיק למוד־אל עליהם
ואין עול בימיו בתוכם

כי כלם קדושים ומלכם משיח־יהוה:
33 לא יבטח אל־סוס ורוכב וקשת
ולא ירבה לו זהב וכסף למלחמה
ולרבים לא יאסף תקוה ליום־מלחמה:
34 יהוה הוא מלכו מבטחו גבורת־אלהים
ינחה כל־הגוים לפניו ביראה:
35 יכה ארץ בדבר־פיו לעולם
יברך עם־יהוה בחכמה עם־שמחה:
36 והוא טהר מחטאת למשל בעם רב
הוכח שרים והשמד רשעים בעז־דבר:
37 ולא יכשל בימיו על־אלהיו
כי אלהים נתנו גבור ברוח־קדש
וחכם בעצת־בינה עם מעז וצדקה:
38 וברכת־יהוה עמו בעז
ולא יכשול:
39 מבטחו אל־יהוה
מי יוכל לו:
40 עזיז במעשיו וחזק ביראת־אלהים
רועה מרעית־יהוה באמת וצדקה
לא יניח להכשל בם ברעותם:
41 ב . . כלם ינהג
לא תהיה בם גאות לרדות בם:
42 זה הדר־מלך־ישראל ידע אלהים
להקם על־בית־ישראל ליסרו:
43 אמרותיו צרופות מזהב ומפז
בעדות ישפוט שבטי־עם מקדש
דבריו כדברי־קדושים בתוך־עמים מקדשים:
44 אשרי־הנולדים בימים ההמה
לראות טוב־ישראל באסף־שבטים יעש אלהים:
45 ימהר אלהים על־ישראל חסדו
יצילנו מעולות־אויבים חלים:
46 יהוה הוא מלכנו לעולם ועד:

ψ XVIII.

1 יהוה חסדך על־מעשי־ידיך לעולם
טובתך עם־מתן עשיר על־ישראל:
2 עיניך תבטנה עלימו לא יחסר מהם
אזניך תשמענה לתפלת־אביון בתקוה:
3 משפטיך על־כל־הארץ עם־חסד
ואהבתך על־זרע־אברהם בני־ישראל:
4 מוסרך עלינו כמו בן בכור יחיד
להשב נפש שומעת מסכלות בשגיאה:
5 יטהר אלהים ישראל ליום־חסד בברכה
ליום־מבחר בצאת־משיחו:
6 אשרי־הנולדים בימים המה
לראות טוב־יהוה אשר־יעשה לדור הבא:
7 תחת־שבט־מוסר־משיח יהוה ביראת־אלהיו
בחכמת־רוח וצדקה ועז:
8 לישר איש במעשי־צדק ביראת־אלהים
לקים כלם לפני־יהוה:
9 דור טוב ביראת־אלהים בימי־חסד סלה:

גדול אלהינו ונכבד יושב־מרום
מכין במהלך מאורות למועדי־עתות מימים ימימה
ולא שטו מדרך צוית למו:
ביראת־אלהים דרכם בכל־יום
מיום בראם אלהים ועד־עולם:
לא תעו מיום בראם
מדורות־קדם לא סרו מדרכם
כי־אם אלהים צוה למו במלת־עבדיו:

Noten zu der Übersetzung.

ψ I.

v. 1. εἰς τέλος gewöhnlich = לעד, לעולם; hier entspricht es, ganz ohne zeitliche Beziehung, dem hebräischen לכלה = εἰς συντέλειαν.

v. 2b. Es ist nicht nötig, vor ἐπακούσεται — εἶπα zu ergänzen.

v. 4. διεδόθη = נמצא oder ממא?

v. 5b. In οὐ μὴ πέσωσιν ist die dritte Person nach εἶπαν unmöglich, da solche Aussagen oder Meinungen in den Psalmen immer direkt angeführt werden.

v. 8. Die erste Vershälfte müsste genauer lauten: αἱ ἀνομίαι αὐτῶν ὑπὲρ τὰς ἀνομ. τῶν ἐθνῶν; vgl. Gen. 48, 22, wo sich auch derselbe Gebrauch des על findet. In βεβηλώσει v. 8b steckt eine Substantivform vom Stamm חלל.

ψ II.

v. 6. Den Artikel vor υἱοί und θυγατέρες lässt R weg; jedenfalls fehlte er im hebr. Original. Mit ἐν ἐπισήμῳ in der zweiten Vershälfte weiss ich nichts anzufangen: „als Schaustück" können diese Worte nicht übersetzt werden. Die ganze Wortfolge von ἐν ἐπισήμῳ an scheint verdächtig; der Gedanke: ihr Hals ist im ἐπίσημον unter den Heiden — ist wunderlich. ἐν ἐπ. steht parallel zu ἐν σφραγῖδι, also entsprechen sich wohl auch ὁ τράχηλος αὐτῶν und ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Die Worte ἐν ἐπι. und ἐν σφρ. könnten leicht nur Übersetzungen desselben hebr. Wortes sein. חתם wird gewöhnlich mit σφραγίζω übersetzt, aber auch das griech. ἐπισημαίνω hat diesen Sinn. Job 14, 17 giebt der Übersetzer das ihm unbekannte טפל, das in Parallele mit חתם = σφραγίζω steht, mit ἐπισημαίνω wieder und Cant. 5, 11 hat Theod. ἐπίσημον für hebr. כתם.

v 10. In den vorhergehenden Versen ist das Gericht des Herrn über sein abtrünniges Volk bereits geschildert, also kann in v. 10 die γῆ (= hlg. Land) nicht auf die erst zukünftige Strafe Gottes verwiesen werden. Das ותדע der Vorlage ist וְתֵדַע zu vokalisieren.

v. 12. In v. 11 wird das Verspotten und Verhöhnen der Söhne Jerusalems dargestellt als (göttliche) Strafe für die Hurenwirtschaft, die in der hlg. Stadt ungescheut und offen betrieben wurde. Das Subjekt in ἐνέπαιζον v. 12 sind demnach die Heiden, daher der Gegensatz in dem betonten: כאשר עשו המה. Dass dem so ist, geht auch aus v. 12b hervor: zu παρεδειγμάτισαν, sie stellten als Zielscheibe ihres Hohnes und Spottes auf — passen nur die Heiden als Subjekt. Das καθά in der ersten Vershälfte entspricht dem ἀντί v. 11.

v. 19b. Da von den Handschriften einstimmig κατέσπασε(ν) überliefert wird und der Wechsel der Endungen αν und εν überaus häufig ist, wird man kaum mit v. G. in κατεσπάσθη ändern dürfen, zumal da im Vorhergehenden wie im Folgenden immer aktive (resp. mediale) Formen mit belebtem Subjekt — v. 19a ἔθνη, v. 20f. Ἱερουσαλήμ — stehen.

v. 26. Das Subjekt in καὶ οὐκ ἐχρόνισα κτλ. kann ebenso wie in v. 25 nur ὁ θεός sein; ἐφρόντισα, wie v. G. statt ἐχρ. vermutet, mit folgendem ἕως würde schwer zu erklären sein. — τὴν ὕβριν αὐτοῦ, d. h. des Kollektivums τοῦ δράκοντος, nicht eines einzelnen; v. 28f. und auch schon vorher (v. 26c. v. 27b) fällt der Dichter nach unsrer Ausdrucksweise aus dem Bilde. — ἐκκεκεντημένος = מדקר wird gebraucht von im Kampfe Gefallenen. Das göttliche Gericht wird oft unter dem Bilde eines grossen Opfermahles des Herren dargestellt, das auf den Bergen und Höhen stattfindet. Der Pluralis, der an einen historischen bestimmten Berg zu denken durchaus verbietet, zeigt, dass das Ganze poetische Formel ist und hier nicht von einem einzelnen, sondern einem Kollektivum die Rede ist.

v. 28. Das Gericht Gottes wird mit einer verheerenden Wasserflut (vgl. den Ausdruck שוט שוטף und besonders die Gleichnisse in den kanon. Psalmen) und wildempörten Wogen verglichen. Die ὕβρις = גאון ist das gewaltige Wüten des Meeres; vgl. auch speziell ψ 74, 13f.

v. 28. Zu dem Begriff τὸ ὕστερον = אחרית vgl. ZAW. 1895, S. 259ff.

v. 33. v. G. interpunktiert vor οἱ φοβούμενοι und nach ἐν. ἐπιστήμῃ, verbindet also οἱ φοβ. mit ἐν ἐπιστ.; doch ist diese Verbindung sprachlich nicht gut möglich, und ἐν ἐπιστ. gehört vielmehr zu εὐλογεῖτε τὸν θεόν, ebenso wie in der zweiten Vershälfte μετὰ κρίματος als Prädikat zu τὸ ἔλεος κυρίου zu ziehen ist; vgl. auch ψ 4, 23a. ψ 5, 18a.

v. 36c. παρεστάναι κτλ. ist abhängig von ποιῆσαι oder besser Epexegese zu ποιῆσαι; das Subjekt in dem Infinitivsatz sind die ὅσιοι, vgl. ähnliche Konstruktionen in ψ 5, 10. 9, 1.

ψ III.

v. 1b. ψάλατε = זמרו; dies wird aber höchst wahrscheinlich זמרי zu lesen sein.

v. 2. γρηγόρησον ἐπὶ τὴν γρηγόρησιν αὐτοῦ ist schwer verständlich; dem Sinne nach erwartet man hier den Gedanken: sei eifrig bedacht (שקדי) Ihn zu loben (על־שבחתו??).

v. 4. οὐκ ὀλιγωρήσει δίκαιος κτλ. ist durchaus unverständlich. ὀλιγωρεῖν (Wellhausen: „der Gerechte verliert den Mut nicht") heisst sonst immer verachten, gering schätzen = מאס, also wohl auch hier; das passt auch gut zum Vorhergehenden, wo vom demütigen Sündenbekenntnis und frommen Sichbeugen unter Gottes Gerichte die Rede ist. Dann giebt

aber παιδευόμενος ὑπὸ κυρίου keinen Sinn, diese Worte müssen das Objekt zu οὐκ ὀλιγ. enthalten; παιδευόμενος ὑπὸ κυρίου ist eine falsche Übersetzung von מוסר־יהוה, παιδεία τοῦ κυρίου, vgl. Prov. 3, 11. — ἡ εὐδοκία αὐτοῦ διὰ παντὸς ἔναντι κυρίου = רצונו תמיד נגד־י״ d. h. seine εὐδοκία entzieht sich nicht dem göttlichen Auge, sondern er wandelt in seinen innersten Gedanken vor Gott, sein Eigenwille lässt sich immer leiten von Gott; diese Worte sind die positive Ergänzung zu dem, was in der ersten Vershälfte negativ ausgesprochen ist. Man könnte auch erklären: Das (göttl.) Wohlgefallen an ihm ist immer vor dem Herrn, vgl. ψ 8, 33; doch ist diese Erklärung weniger im Einklang mit dem oben festgestellten Sinne von v. 4a.

v. 8. v. G. ändert gegen die einstimmige Überlieferung ψυχήν in ψυχῆς, indem er ταπεινώσει als Subst. fasst; doch scheint diese Änderung grundlos, da das überlieferte griech. Futur sich aus dem Hebr. genügend erklärt.

v. 12b. Das zweite καί möchte man lieber mit R missen, weil der ganze Nachdruck, der auf dem οὐκ ἐκλείψει liegt, durch die Halbierung des Satzes geschwächt wird, und die erste Satzhälfte einen dem Zusammenhang ferner liegenden und gleichgiltigen Sinn erhält.

ψ IV.

v. 2. ἐν σημειώσει. Dies griechische Wort giebt im Zusammenhang einen zu matten und allgemeinen Sinn. Σημεῖον ist im hebr. תו, σημείωσις würde also eine von תו resp. תוה abgeleitete Form, etwa Hiphil, voraussetzen. Hier ist jedoch ein andrer Stamm תוה gemeint, der dem syrischen und aramäischen ܬܘܐ entspricht und sich grämen, ärgern bedeutet. σημείωσις beruht also auf einer Verwechselung jener beiden verschiedenen Stämme; es muss nicht Äusserung schlechthin übersetzt werden, sondern Äusserung des Missfallens und Unwillens.

v. 3b. ποικιλία ἁμαρτιῶν sind nicht „alle Art Sünden", sondern מחשב׳ חט׳, sündige Anschläge. In demselben Verse ist die Annahme einer späteren Einschiebung des den Konnex im Griechischen erleichternden zweiten καί leichter, als die entgegengesetzte, zumal der wichtige Zeuge R καί nicht bietet; vgl. ψ 3, 12b.

v. 4b. συνάλλαγμα ist die geschäftliche Verbindung im Handel, סחר oder סחורה; die kanon. Psalmen und Proverbien sind voll Klagen über die Unzuverlässigkeit im Geschäftsleben.

v. 5b. ἐν ὀφθαλμοῖς λαλεῖ — durch ἐννεύειν ὀφθαλμῷ, vgl. Prov. 6, 13 u. s.

v. 7. καταγέλως καὶ μυκτερισμός ist eine dem hebr. לעג וקלס entsprechende gewöhnliche Zusammenstellung, vgl. z. B. ψ 44, 14.

v. 8c. v. G. nimmt νόμον μετὰ δόλου mit der Mehrzahl der

Handschriften (gegen R) in den griechischen Text auf. Die Verbindung דבר תורה ב' ist aber im Hebr. so gut wie unmöglich. Statt λαλοῦντα möchte v. G. διαλύοντα oder ἀλλοιοῦντα vermuten oder eher einen Irrtum des Übersetzers annehmen, der דבר mit עבר verwechselt habe. Statt solcher durch nichts gestützter Mutmassungen liegt es aber viel näher, mit R μόνον zu lesen, zumal die Verbindung רק במרמה (אך) und ähnliche in den Psalmen gewöhnlich sind.

v. 9b. ὡς ὄφις κτλ. der Vergleich „wie eine Schlange" passt nur zum vorhergehenden Gliede, also gehören diese Worte in die erste Vershälfte. In ἀλλήλων vermute ich eine schiefe Übersetzung von רע resp. רעהו, das dem ἀνδρός in der ersten Hälfte des Verses entspricht. Mit der richtigen Erklärung dieses Verses wird der Emendation ἀγγέλων der Boden entzogen.

v. 10b. ἕως ἐνίκησεν. Diese griechischen Worte lassen einen im Zusammenhang passenden Sinn zu, vgl. die Abhandlung S. 18f. Doch liegt zweifellos ein Übersetzungsfehler vor. Bekannt ist aus LXX die Übersetzung εἰς νῖκος = hebr. לנצח, vgl. auch die Überschrift in ψ 8 unsrer Sammlung (= למנצח). Im hebr. Original wird an unsrer Stelle עד־נצח gestanden haben.

v. 15a. Statt des verlorenen יהוה am Schlusse des Verses wird man יחיו zu lesen haben.

v. 16. ἀφαιρεθείη ὕπνος — die hebr. Übersetzung basiert auf Prov. 4, 16.

v. 17b. ψυχή, נפש hier wie v. 13 spezieller die Begierde, Hungergefühl; in den kanon. Psalmen öfter = Rachsucht, Wut. Vgl. ψ 17, 12 und die Note dazu.

v. 18. ἀνάλημψις setzt ein Substantiv des Stammes אסף voraus, vgl. ψ 104, 29 und die Verbindung נאסף אל־עמ', נא' א' אבות' oder bloss נאסף.

ψ V.

v. 10. Die Änderung des einstimmig überlieferten ἑτοιμάσαι in ἡτοίμασας (v. G.) ist nicht nur überflüssig, sondern auch falsch — es müsste dann wenigstens das temp. praes. stehen, wie im v. 9 und im Folgenden; der infin. ἑτοιμάσαι ist abhängig von dem ἐν τῷ διδόναι, vgl. das ähnliche Verhältnis in ψ 9, 1.

v. 12. χρηστὸς καὶ ἐπιεικής vgl. ψ 86, 5.

v. 12. Mit ἡ αὔριον weiss ich nichts anzufangen. v. G. meint, es läge hier ein Fehler des Übersetzers vor: das hebr. ובקר sei וּבֹּקֶר(?) gelesen worden, während וּבְקֹר (= καὶ ἐν ψυχρότητι) beabsichtigt gewesen sei. Das ist aber unmöglich, weil קר nicht so übertragen wie ψυχρότης gebraucht wird und בקר stets mit πρωί wiedergegeben wird. αὔριον ist hebr. nicht בקר, sondern מחר. Entweder ist einfach למחר zu

lesen: die Hilfe der Menschen erstreckt sich gewöhnlich nur auf Morgen, auf einen Tag, vgl. das folgende δευτερώσῃ und Σ 20, 15: σήμερον δανιεῖ καὶ αὔριον ἀπαιτήσει — oder במחיר, d. h. sie ist nicht umsonst, während Gott alles חנם giebt. Dass die χρηστότης der Menschen במחיר ist, würde ihren Begriff nicht aufheben.

v. 14b. καὶ οὗ ἐστιν ἡ ἐλπίς κτλ. kann nur übersetzt werden: „und der, der seine Hoffnung auf Dich setzt, hält nicht geizig zurück mit der Gabe". Dieser Gedanke passt in den Zusammenhang ganz und gar nicht; denn hier ist nicht von der Güte der Menschen die Rede, sondern von der Gottes, die menschliche χρηστότης wird v. 13 nur angeführt, damit man erkenne, wie hoch die göttliche Gnade und Milde über ihr steht. Man darf den Gegensatz zwischen v. 13 und v. 14 nicht so fassen, als ob v. 13 von der χρηστότης der Gottlosen, v. 14b dagegen von derjenigen der Frommen gehandelt würde; dem widerspricht, dass v. 13 ganz allgemein von der χρηστότης ἀνθρώπου geredet wird, der der freie Reichtum der göttlichen Güte gegenübergestellt wird. — Man hat auch empfunden, dass der Gedanke v. 14b dem Tenor fremd ist und durch Änderung des φείσεται in φείσῃ (v. G.) versucht, ihn dem Zusammenhang näher zu bringen. Doch abgesehen davon, dass die handschriftliche Überlieferung keine Anhaltspunkte für diese Änderung giebt, ist die so entstehende Konstruktion grammatisch falsch, wenn man sich nicht entschliesst, durch ein nach δόματι zu setzendes αὐτοῦ anzuzeigen, dass der voraufgehende Relativsatz nicht Subjekt ist. Will man aus guten Gründen nicht so weit gehen, so bleibt nur noch folgende Erwägung übrig. Der Satz: „der, der seine Hoffnung etc." enthält zwar einen schönen und christlichen Sinn, aber näher liegt dem jüdischen Psalmisten der Gedanke: wer seine Hoffnung auf Gott setzt, wird von ihm reichlich belohnt. Dieser Gedanke passt auch gut in den Zusammenhang: der Herr giebt milde und reichlich und wer sich auf ihn verlässt, wird nicht zu Schanden, leidet keinen Mangel. Ich vermute, dass für das hebr. לא יחוס ב׳ zu lesen ist: לא יחסר ב׳.

v. 18. εὐφρανθείησαν? ἐν τῇ βασιλείᾳ σου?? v. 18b. kann man, εὐφρανθείησαν vorausgesetzt, nicht anders erklären als: Deine χρηστότης möge ruhen auf Israel wenn Deine מלכות gekommen ist. Vielmehr die χρηστ. Gottes ruht wirklich gegenwärtig und immer auf Israel, ebenso wie auf der ganzen Erde v. 15. Durch die Lesart ἐν τῇ βασιλείᾳ σου wird vollends die göttliche χρηστότης, deren Wirklichkeit und Gegenwärtigkeit von v. 9 an beschrieben wird, in die Zukunft verlegt und zugleich mit einem neuen und fremden Inhalt erfüllt. In allen vorhergehenden Versen besteht die χρηστότης Gottes darin, dass er seine milde Hand aufthut und sättiget alles, was da lebet, mit Wohlgefallen; in v. 18b würden unter ihr zukünftige Güter religiöser Art zu verstehen sein, wie sie Gott am Ende der Heilsgeschichte seinem Volke ver-

heissen hat. Dass R ἐπὶ Ἰσραὴλ βασιλείᾳ σου (also Dativ) bietet, hat dagegen nicht viel zu sagen.

ψ VI.

v. 3b. ἐν διαβάσει ποταμῶν. Da ἐν διαβ. dem ἐν σάλῳ parallel ist, kann es nicht heissen: beim Überschreiten der Ströme. Die griechischen Worte sind eine missverständliche Übersetzung der hebräischen: בעברת־נ׳, beim Wüten der Ströme.

ψ VIII.

v. 1. θλῖψις = צרה; passender wäre צרח oder רצח im Zusammenhang, vgl. Ez. 21, 27.

v. 3. Dass an das von L. C. gebotene αὐτήν (= Ἰερουσαλήμ) statt αὐτόν nicht gedacht werden kann (v. G.), geht aus S. 22 ff. der Abhandlung hervor.

v. 4. εἰς Ἰερουσαλήμ (= לִיר׳) ist meiner Ansicht nach nicht anzuzweifeln.

v. 6. εἶπα = אמרתי ist, wie häufig, zu übersetzen: ich dachte etc.

v. 10b. vgl. S. 25 f. der Abhandlung.

v. 11b. ebenda S. 26.

v. 12. ἐν ἀφέδρῳ αἵματος geht auf die Verachtung der kultischen Vorschriften inbetreff der Anwendung des Blutes beim Opfer.

v. 15. τὸν παίοντα κραταιῶς. Das Adverb muss im Hebr. durch ein adverbiell gebrauchtes absolutes Substantiv wiedergegeben werden; zum Bilde vgl. Daniel 8.

v. 21. ἐν βεβηλώσει vgl. zu ψ 1, 8.

ψ IX.

v. 6b. ἐν ἐξαγορίαις hatte ich für eine Dublette von ἐν ἐξομολογήσει; καθαριεῖς ἐν ἁμ. wird wohl nach ψ 10, 1c. in καθ. ἀπὸ ἁμ. zu verwandeln sein.

v. 7b. οὐκ εὐθυνεῖς περὶ ὧν ἡμάρτοσαν. An diesen Worten ist bis jetzt kein Anstoss genommen, obwohl sie offenbar im Zusammenhang keinen genügenden Sinn geben. οὐκ εὐθυνεῖς muss negativ etwas ähnliches aussagen, wie positiv εὐλογήσεις. εὐθύνω oder κατευθύνω entsprechen dem hebr. ישר, d. h. ישר, εὐθύς machen, das aber hier = יסר zu lesen war; die richtige Übersetzung würde also lauten: οὐκ ἐλέγξεις κτλ.

v. 8. Nach λαός ist wohl mit R σου zu lesen.

ψ XII.

v. 2. ἐν ποικιλίᾳ στροφῆς. ποικιλία = מחשב, vgl. die Note zu ψ 4, 2. στροφή entspricht dem häufigeren διαστροφή = תהפוכות oder

ein andres Derivat von הפך; die von v. G. angeführten Stellen (Prov. 1, 3. Sap. 8, 8) geben keinen passenden Aufschluss. Mit der zweiten Vershälfte weiss ich nichts anzufangen; doch erscheint mir die Emendation in H immerhin annehmbarer als die Vermutungen v. G's. auf S. 78—80.

v. 3. Zu diesem Vers vgl. das bereits oben S. 57 Anm. Beigebrachte. ἡ παροικία αὐτοῦ ist = גילתו. Diesem גילה entspricht in der zweiten Vershälfte שמחה; es ist bekannt, dass beide Worte in den Psalmen ausserordentlich häufig parallel stehen. Demnach ist der Nominativ εὐφροσύνη zu lesen und als Prädikat zu ἐκκόψαι δένδρα zu fassen; dem ἐμπρῆσαι οἴκους entspricht hier ganz passend ἐκκόψαι δένδρα. So erhält man einen vollkommenen Parallelismus, während alle vom griech. Texte aus versuchten Erklärungen nicht befriedigen. —

v. 3c. συνχέαι οἴκους ἐν πολέμῳ übersetzt Wellhausen: „Häuser in Krieg zu verwickeln". Der Sinn wäre passend, — vgl. Sirach 28, 9 — wenn man nicht am Ausdruck Anstoss nehmen müsste; ausserdem ist hier nicht sowohl von dem Zanke und Streit die Rede, zu dem der Gottlose die Frommen auf einander hetzt, sondern von seinen Angriffen direkt auf den Wohlstand der Frommen. Das überlieferte להבל (oder etwas ähnliches, das der Übersetzer als eine Form von בלל fasste) ist verderbt aus לבהל, etwa = ταράξαι, vgl. die angeführte Stelle des Sirach. Zu dem übertragenen Gebrauch von πόλεμος = מלחמה vgl. ψ 109, 3. 140, 3.

ψ XIII.

v. 8. ἐν περιστολῇ παιδεύεται δίκαιος giebt gar keinen Sinn und ist sicherlich falsch. περιστολή heisst das Gewand, Umschlagtuch; so wird einmal Exod. 33, 6 עדים übersetzt: τὴν περιστολήν vgl. auch v. 5 ebenda. Der Fehler liegt im hebr. Text, wahrscheinlich ist für בעדי zu lesen בעתו ἐν εὐκαιρίᾳ, wenn's Zeit ist, im Gegensatz zur unvorbereiteten καταστροφή des Gottlosen. Möglich auch, dass im hebr. Text במעיל (מעיל = περιβολαῖον) stand, wofür בעמל zu lesen wäre. Wellhausen übersetzt „insgeheim wird der Gerechte gezüchtigt" auf Grund irgend einer Emendation des hebr. Textes. Dieser Sinn scheint zwar zur zweiten Vershälfte gut zu passen, widerspricht aber den allgemeinen Anschauungen der jüdischen Weisen; denn die παιδεία Gottes sind immer offenkundige Schicksalsschläge, die das äussere Ergehen der Frommen betreffen und die die Gottlosen immer jubelnd als das Ende der Gerechten begrüssen, während es nur vorübergehende Abrechnungen Gottes mit seinen Frommen sind. Das ἐπιχαίρειν des Gottlosen in v. 8b ist demnach von dem schliesslichen Frohlocken über das Ende des Frommen zu verstehen.

ψ XIV.

v. 8b. καὶ ταμεῖα καρδίας ἐπίσταται πρὸ τοῦ γενέσθαι — kann nur übersetzt werden: „und die Schatzkammern des Herzens kennt er, bevor sie (wirklich) eintreten". Die Worte sind noch nicht beanstandet worden (Wellhausen: „was das Herz birgt"), geben aber gar keinen Sinn. Im hebr. Original stand ואצרות, was ויצרות (vgl. Gen. 8, 21) zu lesen war, ähnlich wie öfters ואמר füt ויאמר steht und andres derartiges.

ψ XV.

v. 7b. ὡς διωκόμενοι πολέμου (v. G.)? Man wird zu lesen haben: διωκομένου πολεμίου = als ob ein Feind sie verfolgte. Die hebr. Ausdrucksweise ist bekannt, vgl. z. B. Lev. 26, 36; das Particip ist medial, nicht passivisch.

v. 9. πολεμίων ἐμπείρων. ἐμπ. ist nicht das treffende Beiwort für πολεμίων; es liegt eine Verwechslung von מהר mit מהיר vor.

ψ XVI.

v. 1b f. ist einstimmig überliefert und interpunktiert ἐν καταφορᾷ ὕπνου· τῷ μακρὰν ἀπὸ θεοῦ παρ' ὀλίγον ἐξεχύθη κτλ. Warum man an dieser Wortfolge Anstoss genommen hat, ist mir nicht erklärlich; wenn man sich zu der geringfügigen Änderung entschliesst, vor τῷ μακρὰν ein ἐν zu ergänzen, werden alle Emendationen überflüssig. Dreimal beginnt der Dichter mit ἐν τῷ, es entsprechen sich ἐν τῷ νυστάξαι, ἐν τῷ μακράν, ἐν τῷ διενεχθῆναι, oder hebräisch בנום — בהרחק — בסור, vgl. den ähnlichen Eingang von ψ 9, 1. Durch die Herstellung des überlieferten Textes mit seiner Interpunktion zeigt sich erst der durchgeführte Parallelismus, namentlich bekommt das παρ' ὀλίγον seine genau dem παρὰ μικρόν entsprechende Stelle. Die überlieferte Anordnung ist so einleuchtend, dass man sich nur den hebr. Text dieser Worte vorzustellen braucht, um ihre Richtigkeit einzusehen.

v. 8b. Weder das überlieferte παντὸς ὑποκειμένου noch die vorgeschlagenen Emendationen (πᾶν τὸ ὑποκείμενον oder συγκ.) geben einen befriedigenden Sinn, ausserdem bleibt in beiden Fällen das folgende ἀπὸ ohne Beziehung; es muss ein Verb vorausgegangen sein, von dem dies ἀπό abhängig ist. Könnte das כל = παντὸς auf ein ursprüngl. כלא weisen, so dass der Sinn wäre: halte mich (oder ein genaueres Objekt, das in ὑποκειμένου versteckt läge) fern von der schädlichen Sünde? Der Ehebruch speziell heisst ἀνωφελής, weil er Verlust brachte, Prov. 5, 7 ff.

v. 9. Wegen des Sinnes und der Parallele in der zweiten Vershälfte scheint es mir nicht bedenklich, τῷ φόβῳ statt des unverständ-

lichen τόπῳ (τωπω) zu lesen; vgl. auch ψ 18, 8a. 11 und ψ 17, 34b nebst der Note dazu.

ψ XVII.

v. 3c. Das von v. G. nach der Mehrzahl der Handschriften aufgenommene ἐν κρίσει ist unübersetzt gelassen, da R diese Worte nicht bietet und sie leicht aus dem folgenden σὺ κύριε entstanden sein können.

v. 5. Die Worte οἷς οὐκ ἐπηγγείλω zieht v. G. zum vorhergehenden ἐπέθεντο ἡμῖν καὶ ἔξωσαν ἡμᾶς. Dadurch wird die Konstruktion schwerfällig und die Parallele zu v. 5a überfüllt. In v. 5c sucht man vergeblich nach dem unentbehrlichen Objekt zu ἀφείλαντο. Was raubten die Feinde eigentlich? nach der von v. G. gebotenen Einteilung könnte nur τὸ ὄνομα das gesuchte Objekt abgeben, was aber unmöglich ist. Die Schwierigkeiten erledigen sich so, dass οἷς οὐκ ἐπηγγείλω als Objekt zum folgenden μετὰ βίας ἀφείλοντο gezogen (οἷς ist dann falsche Übersetzung des hebr. אשר verursacht durch das folgende להם) und mit καὶ οὐκ ἐδόξασαν κτλ. eine neue Zeile, parallel zu οἷς οὐκ κτλ., begonnen wird. Die beiden so neu entstehenden Verse passen im Parallelismus aufs Beste zu einander.

v. 6. ἐν δόξῃ ist überflüssig und beziehungslos; vielleicht ist בכבוד einfach als Dittographie des vorhergehenden הנכבד anzusehen. Die folgenden Worte sind übersetzt worden: sie setzten sich die Krone auf in ihrem Stolz. Das ἀντί kann hier nicht wie sonst gewöhnlich heissen: an Stelle, für oder als Strafe, — man würde sonst ἀντὶ ὕψους ἡμῶν erwarten müssen. Die Worte sind wohl, wie man sie auch aufgefasst hat, parallel zum folgenden ἐν ὑπερηφανίᾳ ἀλαλάγματος. ἔθεντο βασίλειον erklärt man als: sie richteten ihre Herrschaft auf (an Stelle der gestürzten Davids). Abgesehen davon, dass man berechtigt ist, das betonte „ihre" als Gegensatz auch im Hebr. irgend wie angezeigt zu sehen, passt der Vorwurf: sie richteten die Herrschaft auf in ihrem Hochmute — nicht recht auf die Heiden; denn die ממ' der Heiden besteht nicht erst, seitdem sie Davids Thron gestürzt haben — das bedeutet ἠρήμωσαν v. 6b —, sondern sie ist seit Urzeiten. Vielleicht ist an Stelle des שמו zu lesen השמו, in genauer Parallele zu החריבו in der zweiten Vershälfte; das Objekt מ' entspricht dann dem כסא־דויד dorten.

v. 7. Zu diesem und den folgenden Versen, speziell zu v. 7b ἄνθρωπος ἀλλότριος γένους ἡμῶν vgl. oben S. 46f.

v. 9. v. G. ändert gegen die Überlieferung ἐλεήσει in ἠλέησεν, vgl. dazu oben S. 43f.

v. 11. ἠφάνισαν νέον ist jedenfalls ἠφάνισα νέον = ἠφάνισε νέον zu lesen, da im Vorhergehenden wie im Folgenden immer der Singularis steht.

v. 12. Die Verbindung ἐν ὀργῇ κάλλους αὐτοῦ ist gänzlich unverständlich; das בחמת־יפיו des hebr. Originals ist verderbt aus בח׳־נפשו.

v. 13. ἐν ἀλλοτριότητι kann nur durch exegetische Künste im Zusammenhang erklärt werden. ἀλλοτριότης setzt eine Form von זר voraus; man hat mit Vertauschung des ר mit ד zu lesen: בזדון.

v. 15. Die Frage, ob das überlieferte ὅσα in ὅσια zu verwandeln sei, brauchte nicht aufgeworfen zu werden. Auch an dem folgenden τοῖς θεοῖς resp. τοὺς θεούς (R) Anstoss zu nehmen liegt gar kein Grund vor. Die ὑπερηφανία des Feindes besteht nach v. 13b in der Einführung heidnischen Gottesdienstes; er handelt in Jerusalem grade so, wie die Heiden in den Städten es gegen ihre Götter gewohnt sind. Was dem Feinde hier speziell und in erster Linie vorgeworfen wird ist nicht, dass er Jerusalem wie eine eroberte Stadt behandelt, sondern dass er in der hlg. Stadt die heidnische Art der Gottesverehrung (das τὰ ἔθνη v. 14b steht nicht umsonst ausdrücklich da) einführt. Die von v. G. in den Text aufgenommene Emendation ταῖς πόλεσι τοῦ σθένους αὐτῶν — was hebr. בערי־גבורתם entsprechen soll — bedeutet übrigens nicht, was sie bedeuten soll. Diese Worte können im Griechischen ebensowenig wie im Hebr. den Sinn haben: in den ihrer Macht unterworfenen Städten; גבורה heisst Heldenkraft und Heldenthat, ערי־ג׳ kann nie besagen: oppida possessionis.

v. 20a. Der Sinn ist jedenfalls: vom Obersten bis zum Geringsten herab; sollte statt עם zu lesen sein עד?

v. 21b. Es scheint mir kein Grund vorhanden, mit v. G. das überlieferte ἴδες (εἶδες) in εἵλου zu verwandeln. Das Objekt von בחר sind für gewöhnlich Personen und der spezielle Gebrauch von ראה für ausersehen, bestimmen ist bekannt.

v. 23. Das Unverständliche ἐν σοφίᾳ, ἐν δικαιοσύνῃ habe ich mit v. 29 conformiert.

v. 30b ist schwer verständlich. Wellh. übersetzt: „und den Herrn bringt er zu Ehren am Vororte der ganzen Welt". Von der Frage abgesehen, ob die Übersetzung von יכבד mit „er (der Messias) bringt (den Herrn) zu Ehren" (gegenüber der widerstrebenden Macht der Gottlosen, die er vernichtet) möglich ist, redet das Folgende, wie v. 31, besonders deutlich v. 31c zeigt, nicht sowohl von der δόξα, zu der der Messias dem Herrn verhilft, sondern vielmehr von der Herrlichkeit, mit der Gott seine Stadt schmückt und die die Heiden von weither anlockt. Wenn ἐπίσημον πάσης τῆς γῆς = צבי־כ׳־הא׳, also sachlich soviel wie Jerusalem wäre — was wohl auch W's Meinung ist —, läge es nahe, diesen Ausdruck parallel zu Ἱερουσαλήμ im flg. v. als Objekt von δοξάσει zu fassen, was durch Weglassen des ב vor צבי leicht erreicht wird, so dass also κύριος Subjekt dieses Satzes wird. Ich wage aber nicht zu ändern.

v. 31. τὴν δόξαν αὐτοῦ. Für αὐτοῦ muss man αὐτῆς lesen. vgl. das Folgende; zum Inhalte vgl. Jes. 2.

v. 33. Einstimmig überliefert ist: καὶ πολλοῖς οὐ συνάξει ἐλπίδας εἰς ἡμέραν πολέμου. Mit der Erklärung dieser Worte hat man sich viel Mühe gegeben; für πολλοῖς vermutete man ἄλλοις, παλτοῖς, ὅπλοις oder πλοίοις, ohne aber einen erträglichen Inhalt zu bekommen. v. G. meint, nach πολλοῖς hätte λαοῖς leicht ausfallen können und nimmt dies Wort in den Text auf, aber auch so bleibt der Sinn matt bis zur Unverständlichkeit. Die Sache löst sich einfach so, dass das hebr. ולרבים übersetzt wird: und den Grossen etc. Die Hoffnung der רבי־המלך auf Krieg wird in den Tagen des Messias vergeblich sein.

v. 34a. Der von v. G. mit der Mehrzahl der Handschriften gebotene Text: κύριος αὐτὸς βασιλεὺς αὐτοῦ, ἐλπὶς τοῦ δυνατοῦ ἐλπίδι θεοῦ — ist schwer verständlich. Diese Worte lassen sich nur so übersetzen: der Herr ist sein König, die Hoffnung dessen, der stark ist in der Hoffnung auf Gott. Die letzten Worte enthalten offenbar eine unerträgliche Tautologie, bei der man sich nicht beruhigen kann. Cod. R bietet statt τοῦ — αὐτοῦ. Diese Lesart macht den Text völlig unverständlich und die leichte Emendation in den andern Handschriften erklärlich. Wellhausen übersetzt, indem er R zu grunde legt: „Der Herr ist König“ das ist sein Vertrauen, er ist stark in der Hoffnung auf Gott, der wird Gnade geben. Abgesehen davon, dass das zur folgenden Vershälfte gehörige καὶ ἐλεήσει — vgl. die folgende Note — fälschlich zum Vorhergehenden gezogen ist, befreit auch diese Übersetzung nicht von den Schwierigkeiten. Wenn in: κύριος αὐτὸς βασιλεὺς αὐτοῦ das αὐτοῦ fehlte — wie W. das Pronomen wirklich weglässt —, könnte man diese Worte etwa als Gedanken des Messias auffassen, so geht es schwerlich an. Ausserdem tritt die durch die Übersetzung verdeckte Tautologie sofort hervor, sowie man sich den vorausgesetzten griech. Text, der nebenbei einen sehr fragmentarischen Eindruck macht, vergegenwärtigt: κύριος αὐτὸς βασιλεὺς ἐλπὶς αὐτοῦ. δυνατὸς ἐλπίδι θεοῦ — das zweite ἐλπίς bleibt anstössig und verdächtig. Man wird die Lesart von R rezipieren müssen, also ἐλπὶς αὐτοῦ parallel zu βασιλεὺς αὐτοῦ fassen müssen: der Herr ist sein König, seine Hoffnung ist . . . . ; ἐλπίδι wird zu streichen sein. Dem griech. δυνα . . θεοῦ liegt, wie ich vermute, zu Grunde: גבורת־אלהים als Subjekt zu מבטחו; die Zuversicht des Messias beruht auf der גבורה Gottes, nicht auf seiner eignen, deren Repräsentanten Ross und Reisige sind, v. 33.

v. 34b. Dass ἐλεήσει πάντα τὰ ἔθνη ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν φόβῳ unmöglich richtig ist, hat man erkannt und an Stelle des ἐλεήσει — ἐλέγξει vermutet. v. G. sucht den Fehler im hebr. Original und meint, es möge eine Verwechselung von ויתן mit ויחן vorliegen; doch ist das

entstehende Wortgefüge nicht hebräisch. Man hat einfach statt ויתן zu lesen ויגחה; der Messias ist der rechte gute Hirt, der die מרעית־י׳ vor dem Herren weidet.

v. 44b. Die Mehrzahl der Handschriften, vor allen R, bietet statt des entbehrlichen ἃ ποιήσει ὁ θεός — ποιησαι ο θεος. Die Verbalform darf man freilich nicht als infin. aor. accentuiren, sondern als 3 p. s. opt. aor. Nach der langen Schilderung der glänzenden Zukunft Israels kehrt der Psalmist mit einem kurzen Gebetsseufzer um Erfüllung: Gott schaff' es — zur Gegenwart zurück. ποιήσαι ist also parallel mit dem folgenden ταχύναι und hat mit dem Vorhergehenden gar nichts zu thun. v. G. liest mit H ἃ ποιήσει ὁ θεός und beruft sich auf ψ 18, 6b; dort ist aber der Relativsatz berechtigt, während er hier ganz unverständlich matt ist. Ähnliche kurze Gebete in derselben Form, finden sich unter denselben Verhältnissen auch in den kanonischen Psalmen; in unsrer Sammlung vgl. ψ 11, 8.

Bei dem zuletzt behandelten Texte wie auch an anderen Stellen — z. B. ψ 17, 5. 16, 1f. vgl. auch ψ 6, 6 — hat es sich gezeigt, dass die gebräuchliche Versabteilung bisweilen zu wünschen lässt; ich habe sie beibehalten, ohne deshalb durchgängig von ihrer Richtigkeit überzeugt zu sein.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

I

Beihefte
zur
Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
II.

The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah.

By
Dr. Charles C. Torrey
Instructor in the Semitic Languages at Andover Theological Seminary.

Giessen
J. Ricker'sche Buchhandlung
1896.

The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah.

By

Dr. Charles C. Torrey
Instructor in the Semitic Languages at Andover Theological Seminary.

Giessen
J. Ricker'sche Buchhandlung
1896.

1. The Composition of the Book.

It is at present generally agreed that Chr.-Ezr.-Neh. originally formed one book, which was put in its final form by the author of the book of Chronicles, commonly called "the Chronicler". It is also agreed that a not inconsiderable part of the Ezra-Nehemiah history was composed by this same writer. The portions thus ascribed to him by common consent are (with slight variations): Ezr. 1. 3. 4, 1—5. 24 (Aramaic); 6, 16—22 (partly Aramaic); 7, 1—10; 8, 35. 36; Neh. 12, 1—26. 44—47. Many of the foremost critics add Ezr. 7, 12—26; Neh. 13, 1—3.

In nearly or quite all of these passages believed to have been written by the Chr., he is supposed to have been using older documentary sources; not because this is made probable by anything in the passages themselves, or because the Chr. has the reputation of being a trustworthy historian, — the reverse is the case, — but because he seems to have preserved in the book Ezr.-Neh. at least three documents that give valuable information concerning the history of the period; namely, the personal memoirs of Ezra and Nehemiah, and a document written in Aramaic dealing with events connected with the building of Jerusalem, and especially the temple. From these sources, which he generally reproduces verbatim, he is supposed to have derived the information given in his own words.

I think it can be shown that the Chr.'s written sources are represented only by the following sections: 1. Ezr.

4, 8—6, 14, a free composition in Aramaic; 2. Neh. 1. 2. 3, 33—6, 19, the authentic Memoirs of Nehemiah. It will appear that we have no reason to suppose that any other sources, written or oral, were used by the Chr. In particular, he is seen to have been the sole author of the supposed "Memoirs of Ezra".

Attention has recently been called anew to the literary and historical problems of Ezr.-Neh., chiefly through the controversy between van Hoonacker and Kuenen (1890—1892), and that between Kosters and Wellhausen (1893—1895). Van Hoonacker[1] attempted to prove that Neh.'s career falls in the reign of Artaxerxes I.; that of Ezra in the reign of Artaxerxes II. Kuenen, in his reply[2], defended the generally accepted view. The elaborate investigations of Kosters require especial mention here. In his *Herstel van Israel in het Perzische Tijdvak* (Leiden, 1893)[3], he reaches the following chief conclusions: 1. The narrative contained in Ezra 1—4 is untrustworthy; even the return of exiles under Cyrus is disproved by other evidence. 2. The Aramaic portion of Ezra is the work of three different authors; 4, 8—24 he assigns to the Chronicler, while in 5. 6 he concludes that we have two separate documents united by a redactor.[4] 3. Ezra and the company that returned with him are to be given greater

---

1 *Néhémie et Esdras.* Louvain, 1890. Also (in reply to Kuenen): *Néhémie en l'an 20 d'Artax. I., Esdras en l'an 7 d'Artax. II.* Gand, 1892; *Zorobabel et le Second Temple.* Gand, 1892.

2 *De Chronologie van het Perzische Tijdvak.* Amsterdam, 1890. (Trans. in *Gesammelte Abhandlungen,* 1894, p. 212 ff.)

3 Trans. by Basedow, *Die Wiederherstellung Israels.* Heidelberg, 1895. I have seen only this translation. Kosters has also published a reply to Wellhausen in the Theol. Tijdschr., 1895, p. 549 ff.

4 This strange theory is disposed of by Wellhausen in his reply to Kosters (see below), p. 176.

prominence than ever in the history of Jerusalem. 4. The *original order* of the narrative is to be restored as follows: Neh. 1, 1—7, 5; 11, 3—36; 12, 1—26; 11, 1f.; 12, 27—43. 44—47; 13, 4—31; Ezr. 7—10; Neh. 9; 10; 13, 1—3; 7, 6—8, 18. The disturbance of this order in our present text is due, not to accident, but to the deliberate purpose of the redactor. Kosters' conclusions as to the composition of the Ezra-Neh. part of the narrative do not differ materially from those of other critics. He believes that we have here, in the main, trustworthy history.

The most valuable part of Kosters' work is his examination of the evidence relating to the restoration under Cyrus.[1] He argues with force that the testimony in its favor is limited to the Chr.'s statements; and shows that the prophets Haggai and Zechariah, as well as Ezra 5. 6, know nothing of such a return of exiles. As for Kosters' treatment of the history of Ezra and Nehemiah, it is not so easy to feel confidence in it. His restored order of the text is not justified even by his own hypothesis (*l. c.*, p. 116f.), which is itself improbable enough. Moreover, *his whole theory* falls to the ground unless he is allowed to cancel or deny the date given in Ezr. 7, 7. 8. So he himself acknowledges (p. 115). His attempt to get rid of the difficulty is courageous, but by no means successful. The same may be said of his treatment of the date in Neh. 9, 1 (p. 85); and there are many examples of arbitrary dealing with the text, some of which will be noticed below. His work well illustrates the difficulties into which a thorough-going historical criticism of Ezra-Neh. will bring the man who tries to take the Ezra narrative seriously.

[1] *Wiederherstellung*, p. 17ff.

Wellhausen, in his reply to Kosters[1], maintains the generally accepted view of the post-exilic history; though making certain concessions[2] in the matter of the return under Cyrus, and in regard to the possibility that Ezra's work in Jerusalem may have followed that of Neh., as claimed by Kosters.

A. Analysis of Ezra 1—6.

As the present investigation is concerned chiefly with the part of the book relating to Ezra and Nehemiah, I shall not attempt here to discuss at length the portion contained in ch. 1—6. The problems connected with the question of its original extent and form are complicated and interesting, involving especially the inquiry into the relation of 1 Esdras to our canonical Ezra. I shall endeavor to omit here all that is not essential to my present purpose, reserving for another time the further investigation of these first six chapters.[3]

Ezra 1 ff. is the continuation of Chronicles, by the same writer, as external and internal evidence combine to show. In one (the canonical) form of the text, the two books overlap each other by several verses; in the other (1 Esdras), by two whole chapters. Moreover, the very noticeable peculiarities of the Chr. narrative continue to show them-

1 *Die Rückkehr der Juden aus dem babyl. Exil.* (Nachrichten d. Königl. Gesellsch. d. Wissenschaften zu Göttingen, 1895, p. 166—186).

2 *L. c.*, p. 185 f.

3 I hope to show in particular, if I have opportunity: 1. That 1 Esdras exhibits in these six chapters a version somewhat nearer to the archetype than our Ezra; and that it is throughout its whole extent of the greatest importance for restoring the original text. 2. The Story of the Three Pages, which is a secondary addition to the book, was written in Aramaic. 3. The original form of this part of the narrative, from Cyrus to Ezra, can be ascertained with practical certainty.

selves in Ezra; the style also (one of the most strongly marked of any in the O. T.) is the same. These arguments were set forth in a convincing way by Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden,* 1832, p. 21 ff., and have been repeated many times since. It is now generally agreed that ch. 1; 3; 4, 1—5. 24; 6, 16—22 were written wholly by the Chronicler, whatever may have been his sources.

Ch. 2, which contains the list of those who came up from Babylon with Zerubbabel, has been generally left out of the discussion, because of the prevailing belief that it was either borrowed from Neh. 7, or else, like the corresponding portion of that chapter, taken from the older source that seems to be mentioned there (vs. 5). I think it will not be difficult to show that this chapter also, like the preceding and following, is from the hand of the Chronicler. Obviously, the argument should begin with an examination of the passage in its context in the book of Nehemiah. As this can be done better in connection with the investigation of that book, and as some facts having an important bearing on the question will come to light in course of the study of the Ezra narrative, I will reserve the discussion until Neh. 7 is reached.

With 4, 8 begins the long Aramaic section, extending to the end of 6, 18. This contains: 1. an account of how the building of Jerusalem was hindered by enemies of the Jews, in the reign of Artaxerxes; 2. an account of the building and finishing of the temple in the reign of Darius. To the first part of this Aramaic section the editor prefixed a brief introduction of his own (vs. 6 f.)[1], which through

[1] Vs. 6 is simply a historical patch, inserted by the Chr. to make the history continuous (see below), and also to account for the inactivity of the Jews (cf. vs. 5).

scribal blunders has become entangled with the beginning of the following document.

Until vs. 8 there is no trace of an Aramaic source. The document which there begins was in any case a piece of *narrative* (cf. vs. 23), and probably began with the word אדין. Vs. 7 ("in the days of *Artaxerxes*") was, in all probability, in its original form an introduction to the Rehum-Shimshai correspondence which follows. As it now reads, it is of no possible use to anybody. Vs. 8—11, as they now stand, present a scene of the wildest confusion.

The simplest solution of this tangle is to suppose that the names in vs. 7 originally stood in vs. 6; and that their accidental omission there, and insertion at the next opportunity, caused further displacement. The original form of the text would then have been the following: (6) ובמלכות אחשורוש בתחלת מלכותו בשלם מתרדת טבאל ושאר כנותו כתבו שטנה על ישבי יהודה וירושלם (7) ובימי ארתחששתא כתב רחום בעל טעם ושמשי הספר על ארתחששתא מלך פרס וכתב הנשתון כתוב ארמית ומתרגם (ארמית) (9) אדין רחום בעל טעם ושמשי ספרא ושאר כנותהון [די יתבין][1] בקריה די שמרין ושאר עבר נהרה כתבו אגרא חדא על ירושלם לארתחששתא מלכא כנמא (11) דנה פרשגן אגרתא די שלחו עלוהי על ארתחששתא מלכא עבדיך אנש עבר נהרה [שלם][2] וכענת ידיע להוא למלכא וגו׳. The reading thus gained is unobjectionable, and quite in the style of 5, 5 b—7. The Massoretic text differs from this only in a displacement of clauses which may be explained on the supposition that a copyist accidentally omitted the names in vs. 6, and noticing his mistake after he had begun vs. 7, tried to

[1] As in vs. 17. It is probable, however, that the Chr. himself introduced the list of names here.

[2] This word can hardly have been omitted.

repair it. This hypothesis appears to me to account for all the facts in a simple and natural way.[1]

The grotesque list of names in vs. 9b. 10 may possibly have belonged to the original form of the letter, though this does not seem probable. On the other hand, its insertion here is so exactly in accord with the taste and habit of the Chr. that we may conclude with some confidence that he was its author.

Vs. 24 of this chapter is generally assigned to the Chronicler, for two reasons: 1. Xerxes and Artaxerxes (4, 6—23) are out of place between Cyrus (1. 3, 1—4, 5) and Darius I., to whose reign the events narrated in ch. 5 f. are supposed to belong. In other words, ch. 5 cannot be the sequel of 4, 6—23. To this it may fairly be replied, that the assumption upon which this objection is based, that the Chr.'s Aramaic source contains trustworthy history, has nothing to support it. The arguments commonly employed against the genuineness of the Cyrus edict in ch. 1[2] are equally applicable here. The utterances recorded in 4, 19 f. would be remarkable indeed in the mouth of a Persian king, but viewed as a familiar product of Jewish literature they are quite in their proper place.[3] It is to be noticed that these

---

[1] 1 Esdr. 2, 15 f. is palpably an attempt to bring order out of the chaos of our Massoretic text. Notice especially the combining of the names in vs. 15, and κριταὶ (דִּינַיָּא) in vs. 16.

[2] See e. g. Stade, *Gesch.*, II. p. 99.

[3] Cf. Graetz, *Gesch. der Juden*, II. p. 100. Kosters, *op. cit.*, p. 54 ff., calls in question the historical character of Ezra 4, 8—23, on the ground that the wording of the alleged correspondence shows it to be fictitious, and that the building of the city wall at this time is improbable, in view of known facts. His arguments are not all valid, to be sure. 4, 9b. 10 is probably an interpolation, as he himself admits. The conclusion drawn from vs. 21 (last clause) is quite arbitrary and (as it seems to me) unjustified. The attempt to prove that the work of building the wall cannot have been begun at this time (p. 58 f.) concerns only those

verses are the centre of the whole episode; if this part of the correspondence is not genuine, the historicity of the rest cannot be maintained. In ch. 5 f. the same features appear again; and the more such indications accumulate, the plainer the conclusion. Ch. 5, 8. 11—16; 6, 3—5. 8—12 are clearly Jewish compositions couched in the usual stock phrases, and not for a moment to be regarded as actual deliverances of Syrian officials and a Persian king. From the whole tone and atmosphere of this Aramaic section, from beginning to end, it must be plain that it contains, not a series of remarkable utterances by heathen kings and officers to the glory of the Jews and their religion, but a kind of literature that abounds during this period of Jewish history. So far as historical value is concerned, Ezra 4, 8—6, 15 stands in all respects on the same plane with Dan. 2—6 and the book of Esther.

There is therefore nothing improbable in the order Cyrus, . . . ? . . . , Artaxerxes, Darius. There is no reason to suppose that Jewish historians and story-tellers of the Greek period[1] were accurately informed as to the order and chronology of the Persian kings. The author of Dan. 5, 6 made Darius I. precede Cyrus; it is probable that the Chr. shared this view.[2] The only thing that need occasion

who make the very doubtful connection with Neh. 1 ff. The bare statement that the Jews began to build the wall in the days of a king named Artaxerxes, and were soon hindered by enemies, contains nothing at all improbable. The single one of Kosters' arguments that is convincing is that derived from the mention of the "book of the records" (p. 57). This he passes over too hastily.

[1] See Nöldeke, *Die alttest. Literatur*, p. 64. I shall touch later on the question of the date of this Aramaic document.

[2] If we suppose this to have been the case, the history, so far as he records it, moves along in steady course and without a hitch: Cyrus, Xerxes, Artaxerxes I., Darius II., Artaxerxes II., Darius III. (Neh. 12, 22).

surprise is, that in view of the bewildering succession of kings named Darius and Artaxerxes, these writers seem to have made so few mistakes.

2. The second reason for ascribing 4, 24 to the Chr. has greater weight. The Aramaic portion vs. 8—23 speaks only of the building of the city, and in particular, of the *city walls*; but in vs. 24 mention is made only of the building of *the temple*, with which the preceding narrative of the Chr., 3, 8—4, 5, has been concerned. The natural conclusion is that the Chr. wrote vs. 24 as a harmonistic patch, to make the Aramaic narrative fit into his own. It may be argued, with some appearance of plausibility, that the enemies of the Jews would in any case represent to the king that the city walls were being built, but would have no occasion to mention the temple, inasmuch as he could have nothing to apprehend from its completion. But this argument is far from satisfying, especially in view of ch. 5. The fact, moreover, that we have in these letters the words of the Jewish narrator, who would hardly refrain from all mention of the temple in such a place, makes it pretty certain that the narrative that *originally* stood immediately before vs. 8—23 was not concerned especially with the building of the temple. It follows that we are indebted to the Chr. for vs. 24. Further proof of this may perhaps be found in the use of the expression מלך פרס, which has been recognized since Ewald as the favorite

---

It is not easy to believe that the Chr. regarded the Artaxerxes who befriended Ezra and Nehemiah as identical with the one named in Ezra 4. Had he done so, it would have been an easy matter to transpose the account of the Artaxerxes correspondence, putting it at the end of ch. 6, or just before Neh. 1. The Massoretic tradition, which writes the name of the former invariably with ס, the latter invariably with שׁ, belongs to the same view of the history.

form with this writer.[1] To argue from עבידת בית אלהא וגו' (Schrader), or באדין (König), is hardly permissible.

In chapter 6, vs. 9f. is an interpolation by the Chr., as appears from a comparison of vs. 17; 7, 17. 22; 8, 35; cf. further 1 Chr. 29, 21; 2 Chr. 29, 21. 22. 32; 2, 9. 14 (not in Kings), &c.; and from the use of the favorite יום ביום.

It has long been recognized that in vs. 14, at least the words ארתחששתא מלך פרס must be secondary. The last two words suggest the Chr., and the blundering mention of Artaxerxes is quite as likely to be due to him as to any later hand. Schrader[2] probably goes too far in claiming the whole half-verse 14b for this writer; the statement, "they built and finished .... *according to the decree of Cyrus and Darius*", is the necessary conclusion of the preceding narrative; it was in order to show this very thing that the whole account was written. Vs. 15, on the other hand, may well be assigned to the Chr. It is evidently an important part of his purpose to fix the exact dates, all through this history; cf. 3, 6. 8 (where 1 Esdras 5, 54f. has preserved the true reading); 6, 19; 7, 9, &c. The reason for choosing this particular date here is plain from vs. 19. 22; cf. Ex. 12, 2ff. Accordingly, all the latter part of the chapter, from the last clause of vs. 14, is to be assigned to this writer.

Aside from the passages already noticed (4, 6. 7. 9b. 10a. 24; 6, 9. 10. 14bγ—18), there is no certain trace of the Chr. in the Aramaic section, and no good reason for believing that he made any further additions or alterations.

---

[1] It is in fact used only by him. He generally employs it in speaking of Cyrus (1, 1. 2. 8; 3, 7; 4, 3. 5), Darius (4, 5. 24), and Artaxerxes (4, 7; 6, 14(?); 7, 1). Similarly מלך בבל, Neh. 13, 6.

[2] *Stud. u. Krit.* 1867, p. 476.

The theory, suggested by Kosters[1], that he is the author of 4, 8—23, is as unlikely as possible. The only conceivable reason why he should compose and introduce at this point a document relating to the building of *the walls*, is the one clearly set forth by Kosters himself (*ibid.*, p. 62). But if the Chr., having finished his story of the beginning of the temple, had wished to give a "similar representation" of the zeal of the returned Jews in building the city wall, he could not have defeated his own purpose more completely. The proximity of vs. 5 would nullify his attempt at the start, and vs. 24 would give it the *coup de grâce*. The omissions would be still more remarkable. No better proof of this is needed than is furnished by Kosters' own train of reasoning (*ibid.*), in which he sets forth clearly the things that the writer must have said—none of which stand in our text! One gets the impression that Kosters has not read Ezra 4 recently. It would be much easier to believe that the Chr. was the author of 5, 1—6, 14; but to this supposition also there are serious objections. Passages composed by him are generally easy to recognize, even when they are written in Aramaic. Thus in 7, 12—26, seven of the fifteen verses contain words or expressions unmistakably characteristic of him. It is hardly credible that he could have so completely veiled his identity in 5, 1—6, 14, if he were the author, or even the reviser, of that portion. It is noticeable, too, that in 5, 1. 2. 5, &c. prophets and elders are mentioned, instead of priests and Levites and chief of the fathers; that in 5, 2 שריו is used without any reference to the former beginning made by these same men (3, 8); that in 5, 14—16 so little notice is taken of the narrative in ch. 1—3; that 6, 3. 4 has nothing in those chapters to which

[1] *Op. cit.*, p. 61ff., 116.

it can refer. On the whole, it seems quite as unlikely that the Chr. wrote or rewrote 5, 1—6, 14 as that he was the author of 4, 8—23.

Further questions that arise concerning these two Aramaic passages—whether they originally belonged to the same document, and whether they formed there a continuous passage—need not be discussed here. I will merely state my own conviction, that they were written by the same hand, and that they stand here in their original order.[1]

Before leaving Ezra 1—6, the fact should perhaps be emphasized that the Chr.'s narrative here is homogeneous thoughout, so far as the most careful examination can show. There are nowhere any marks that would indicate an older source behind his version of the history.[2]

---

1 It is not even necessary to suppose that any intervening narrative was omitted by the Chr., if the date in 1 Esdr. 6, 1 (= Ezra 5, 1) is original. It might easily have fallen out; cf. the Syr. Hex.

2 To this statement 3, 3 is no exception. It is well known that the text of this passage is corrupt; and if Graetz' emendation (*Monatschrift*, 1875, p. 6 f.) were to be accepted, there would be reasonable ground for supposing that here, at least, the Chr. was not writing independently, in view of his customary treatment of the עמי הארץ. Graetz emends mainly in accordance with 1 Esdras, but makes of the second clause: "for all the peoples of the land came (באים instead of באימה) unto them and strengthened (ויחזקו) them." But against this emendation may be said: 1. It overlooks the significant variations in the other versions of 1 Esdr.; particularly the Syr. Hex. 2. It involves a double mention of the "peoples of the land", the one statement conflicting with the other ("*some* of ... *all* of ..."). 3. The word באיבה (M. T. באימה) is as well attested as possible, and is just what we should expect here (cf. 4, 1 f.). 4. The clause ויעלו עליו is now deprived of its connection with the preceding. 5. עמי הארצות is one of the Chr.'s most characteristic expressions; and it is quite impossible that he should speak of these "peoples" in such a way as this (see below).

I would submit the following, as a plausible solution:

The theory has occasionally been advanced that Ezr. 1. 3 were originally written in Aramaic; i. e., that they formed a part of the "Aramaic Document." Thus van Hoonacker, *Zorobabel*, p. 104—114. Howorth, in *The Academy*, Feb. 4, 1893, makes the claim for Ezr. 1. Van H. alone has attempted to bring forward proof in support of this (*ibid.*), but fails conspicuously.

On the other hand, there have been found advocates of the theory that Ezr. 5, 1—6, 15 is a translation from the Hebrew. Thus Schrader, *Einleitung* (De Wette), 1869, p. 387; Kosters, *Wiederherstellung*, p. 62; see also Renan, *Histoire*, vol. IV. 1893, p. 3. This theory not only lacks internal support in the chapters themselves, but is, it seems to me, quite untenable in view of the facts stated above.

As for the *date* of the Aramaic Document, all the indications seem to point to a time not long before that of the Chr. Nöldeke (*Die alttest. Literatur*, p. 64) assigned it to the Greek period, on internal grounds. If Graetz (*Gesch.* II. p. 85) is right in supposing that the writer of

---

ויקבצו עליהם מעמי הארצות ויבינו כי באיבה עליהם ויתחזקו ויכינו המזבח על מכונתו ויעלו עליו עלות לי״י וגו׳.

"And some of the peoples of the land gathered themselves together against them; and when they perceived that they were come with hostile purpose, they withstood them, and built the altar in its place, and offered . ." &c.

ויקבצו for καὶ ἐπισυνήχθησαν, as in 1 Esdr. 8, 88; 9, 5. ויבינו a word that the Chr. is especially fond of using. By confusion with ויכינו, all this trouble arose. ויתחזקו for καὶ κατίσχυσαν; Syr. Hex. ܘܐܬܚܝܠܘ. It is plain from the verss. that this verb had no direct object expressed. For the idea expressed here, cf. 2 Chr. 13, 7, where the same verbs are used. The words "all the nations that are upon the earth" (1 Esdr.) were probably a gloss, judging from the fact that they are inserted in four different ways in the several versions. Notice, however, the evidence of dittography, the words:

עליהם מעמי הארצות ויבינו (ויכינו)

being written twice.

this story of the correspondence with the Persian king had in mind *the Samaritans* (שמרין in 4, 17), this may be taken as additional evidence.

B. The Source of Ezra 7—10, Neh. 8—10.

With chap. 7 begins the portion of the book supposed to have been written by Ezra himself. It consists of two sections: 1. the account of Ezra's expedition from Babylon to Jerusalem (7. 8); 2. the expulsion of the heathen wives (9. 10). But not all of this can be attributed to Ezra, as many critics have remarked. Ch. 7, 1—10, for example, is pronounced by nearly all to be from the hand of the Chronicler. Ch. 8, 35 f. and the whole of ch. 10 were also written by him "on the basis of Ezra's Memoirs."[1] Nor is this all. The letter of Artaxerxes, 7, 11—26, is excluded by Cornill (p. 261 f.) from the supposed writings of Ezra, for reasons that are conclusive.[2] There is left the portion 7, 27—8, 34; 9, 1—15; concerning which Cornill remarks that it bears throughout the impress of the same hand and the same spirit, and that there can be no doubt whatever that we have here the untouched narrative of Ezra himself.

But to go so far, and no further, is to get into very serious difficulties. The statement just quoted concerning the homogeneous character of Ezra 8. 9 is only misleading unless it is extended to include chaps. 7. 10, and the passage Neh. 7, 73—10, 40, now generally recognized as belonging to the Ezra document, and standing on the same footing with Ezra 10. Absolutely the only reason for separating

---

[1] Zunz, *Gottesd. Vorträge*, p. 28; Driver, p. 517; König, *Einl.*, p. 281 ff.; Kosters, *Wiederherstellung*, p. 98 ff., &c.

[2] So Ewald, Nöldeke, Kuenen, Kosters, Driver, al.

out the two chaps. Ezra 8. 9 as "untouched" is the fact that they are written in the first person instead of the third. Just how much weight this fact should have, we may be better able to judge by and by. The material contained in these seven chapters is thoroughly homogeneous, and bears the marks of a single author; but it is the same hand and the same spirit that appear no less plainly in Ezra 1—6. It is *the Chronicler*, and he alone, whose work can be discerned here. And the indications are truly unmistakable. His own favorite ideas, and even his most characteristic expressions, are to be seen in these chapters, if anywhere; not in a few places, but in many. The fact could hardly fail to have been generally recognized, if it were not for the time-honored ideas concerning the importance of Ezra in the post-exilic history.[1]

It will be well worth while to examine the "Ichstück" Ezra 7, 27—9, 15 in regard to its vocabulary and style, with a view to comparing it with the writings known to have been composed by the Chronicler; and then, if a satisfactory result is reached, to apply the same test to other doubtful portions of the narrative. The argument based on the material content of the chapters in question is quite as weighty as that derived from the language; but the latter will be found to furnish the best possible starting point.

The vocabulary of Ezra-Nehemiah, or of some portion of it, has not infrequently been made the subject of examination, more or less thorough; e. g. by Zunz, *l. c.*, p. 21 ff.; De Wette-Schrader, *Einl.*, 1869, p. 384; Graf, *Geschichtl. Bücher,* passim; Kuenen, *Onderzoek*[2], p. 448 f., 510 f.; Driver, *Introd.*, p. 502—507. Of some of these investigations

[1] Due largely to the figure which he cuts in later Jewish tradition.

I shall have more to say later. The lists which I present here do not claim to be exhaustive, but to be trustworthy so far as they go. Of course in any such comparison as this the force of the argument is cumulative; indications that would have little or no weight by themselves may become of great moment when combined. After making all due allowance for resemblances in style and vocabulary such as might be accounted for on the supposition of two writers moving in the same circle of ideas, or representing the same stage in the history of the language, there will still be found so many and so striking correspondences as to make the proof complete.[1]

7, 28 המה חסד. Also 9, 9.

יועציו. The ministers of the king. Used in this technical sense only 1 Chr. 27, 33; Ezra 7, 14. 15 (Aramaic); 8, 25. Cf. also 4, 5.

ולכל. Giesebrecht, *Die Praeposition Lamed*, p. 108, cites this passage and 1 Chr. 26, 26; 28, 1. 21; 29, 6; 2 Chr. 26, 14 as forming a class by themselves. See further notes below on the peculiar use of this preposition by the Chr.

התחזקתי. This Hithpa῾el is used frequently (fifteentimes)[2] by the Chronicler; only one other O. T. writer (J in Samuel) uses it as often as three times.

כיד . . . . עלי. Also 8, 18.

8, 1 התיחשם. A favorite word with the Chr., but employed by no other O. T. writer. This particular form (Hithp. Infin. with suffix 3rd plur.) occurs also 1 Chr. 4, 33; 7, 5. 7. 9. 40; 9, 22; 2 Chr. 31, 16.

מלכות. See Driver's list, No. 9.

---

1 For the sake of convenience, I shall often merely refer to Driver's numbered list, which I have found very complete and accurate. I had nearly finished my own lists before consulting any others.

2 Sixteen, if Ezr. 3, 3 is counted.

8, 3 התיחש לזכרים. Just as in 2 Chr. 31, 16.

8, 16 לאליעזר. The use of this preposition with the direct object is not uncommon in Chr. Cf. with this verse especially 2 Chr. 17, 7. The resemblance is striking.

מבינים. Cf. 1 Chr. 15, 22; 25, 8 (מבין formally contrasted with תלמיד); 27, 32, and see notes on Neh. 8, 7 ff. below.

8, 17 נתינים.[1] The word occurs only 1 Chr. 9, 2 and in numerous passages in Ezra-Neh.; viz. Ezra 2, 43. 58. 70; 7, 7. 24 (Aramaic); 8, 17. 20 (bis); Neh. 3, 26. 31; 7, 46. 60. 73; 10, 29; 11, 3. 21 (bis). These passages are all (as I believe) from the hand of the Chronicler.

8, 20 נקבו בשמות. Also 1 Chr. 12, 31; 16, 41; 2 Chr. 28, 15; 31, 19. Only other occurrence, Num. 1, 17. A characteristic expression.

8, 21 רכוש. Also 10, 8. A word that the Chr. is fond of using. 1 Chr. 27, 31; 28, 1; 2 Chr. 20, 25; 21, 14. 17; 31, 3; 32, 29; 35, 7; Ezra 1, 4. 6. No other O. T. writer employs it so often.

8, 24 שרי הכהנים. So vs. 29; 10, 5; 2 Chr. 36, 14. These are the only occurrences of this expression.

שנים עשר. Concerning the artificial use of the number 12 in this chapter, cf. Kosters, *Wiederherstellung*, p. 37. The author of vs. 35 f. was the author of the rest of the chapter.

8, 25 ההרימו. See Driver, No. 36. A very singular usage, and occurring only in Chr.

כל ישראל הנמצאים. Cf. 2 Chr. 31, 1; 35, 17. 18; 5, 11. A use peculiar to the Chr.[2]

8, 27 כפרי. Only other occurrences of the word, 1 Chr. 28, 17; Ezra 1, 10.

אדרכנים. Only here and 1 Chr. 29, 7. A form analogous

[1] Kethibh נתונים.

[2] Cf. however Judg. 20, 48.

to דרכמן (Neh. 7, 71. &c.); the one evidently corresponding to δαρεικός, the other to δραχμή. The presence of these two words is worthy of especial notice, in connection with the other evidence. Cf. Neh. 7, 71 f., and see note there.

8, 30 קבלו. Mentioned in Driver, *l. c.*, No. 11, among the characteristics of the Chr.

8, 33 על יד מרמות. Cf. על יד יחיאל in the very similar passage 1 Chr. 29, 7. 8.

8, 34 במשקל (so in vs. 26. 30. 33). Cf. 1 Chr. 28, 14ff.

8, 35 צפירי. Found elsewhere only in two passages from the hand of the Chr.; viz. Ezra 6, 17 (Aramaic); 2 Chr. 29, 21[1]; and in the eighth chapter of Daniel.

9, 1 וככלות. Cf. 2 Chr. 31, 1. The combination וככלות occurs also 2 Chr. 7, 1; 29, 29; and once in Daniel.

נבדלו. The only other occurrences in Niph'al, aside from Num. 16, 21, are Ezra 6, 21; 10, 8. 11. 16; 1 Chr. 12, 8; 23, 13; Neh. 9, 2; 10, 29.

עמי הארצות. An expression often used by the Chr., and by him only; 2 Chr. 13, 9; 32, 13. 17 (גויי); Ezra 3, 3; 9, 2. 11; Neh. 9, 30; 10, 29. Cf. also vs. 7; and concerning the Chronicler's habit of combining *two plurals*, see Zunz, *l. c.*, p. 22.

לכנעני ("namely, the Canaanite", &c.).[2] Such extended use of the preposition ל is especially frequent in writings of the Chr. See Giesebrecht, *Die Praeposition Lamed*, p. 101 ff.; Driver, No. 39. The passages most nearly parallel to this one are 2 Chr. 2, 12; 23, 4; cf. also 1 Chr. 13, 1; 2 Chr. 28, 15; 33, 8; Ezra 8, 24; Neh. 9, 32.

---

[1] Compare both passages with this one, noticing the connection and the wording.

[2] As in Arabic; e. g. Ibn Hishām, ed. Wüstenfeld, p. 435, 17. 19; 442, 3.

9, 2 נשא אשה. Also vs. 12; 10, 44; Neh. 13, 25; 1 Chr. 23, 22; 2 Chr. 11, 21; 13, 21; 24, 3; Ruth 1, 4.

עמי הארצות. See above.

מעל. "A favorite term with Chr." (Driver). See his list, No. 3.

9, 4 חרד. So 10, 3.

על מעל הגולה. So 10, 6. Concerning the use of מעל see note above.

עד למנחת. This combination of prepositions is one of the most characteristic marks of the Chr.'s style. See the long and very significant list in Driver (No. 38). Even the use of it with an infinitive, which is slightly different, has no parallel in other O. T. writers, except in the phrase עד לבוא חמת Josh. 13, 5; Judg. 3, 3. The use with a substantive, as here (also 3, 13; 9, 6; 10, 14), is found only in the Chr.[1]

9, 5 ואפרשה כפי. As in 2 Chr. 6, 12 (1 Ki. 8, 22). 13.

9, 6 אלהי (after להרים). Cf. 1 Chr. 29, 17.

למעלה ראש. Cf. 1 Chr. 23, 17 (Bertheau).

The Chr. is fond of using למעלה as an adverb, "exceedingly". That is what we should expect here, and the present construction is very difficult. The conjecture is tempting that ראש originated in a misreading of the first three letters of the following word.

אשמתנו. Another uncommon word, used chiefly by the Chr. (13 times). Driver, No. 19.

עד לשמים. Cf. 2 Chr. 28, 9, where the words are used in the same way. See also above, vs. 4.

9, 7 מלכי הארצות. See above, vs. 1.

9, 11 עמי הארצות. See above.

9, 13 אשמתנו (also vs. 15). See above.

[1] 1 Ki. 18, 29 cannot be cited to the contrary, for the text there is plainly corrupt (cf. LXX.).

9, 14 עמי התעבות. Cf. note on vs. 1.

לאין שארית. Cf. 1 Chr. 22, 4; 2 Chr. 14, 12; 15, 3; 20, 5; 21, 18. Another remarkable use of the preposition. Driver (No. 43) says of it: "Peculiar. Not elsewhere". See also Giesebrecht, *Die Praeposition Lamed*, p. 92 f.

9, 15 אין לעמוד. Driver, No. 40. Still another syntactical peculiarity.

It appears from the foregoing list that the passages Ezra 7, 27—8, 34; 9, 1—15 contain a very large proportion of words and expressions found elsewhere only (or in a few cases, chiefly) in the writings of the Chronicler. These expressions are for the most part pretty evenly distributed; yet the way in which they sometimes accumulate in a single verse should be noticed. Take, for example, 7, 28. The several "ear-marks" noted in this verse are not such as naturally belong together, so that the use of one would stand in any connection with the use of the others. It is therefore purely by accident that they are congregated in this verse, *if the Chr. did not write it.* It is remarkable that this same accident should happen in a half-dozen other verses in this short portion of narrative; e. g. 8, 1. 27; 9, 1. 2. 4. 6. 14f. The character of some of the expressions also deserves especial attention. The use of עמי הארצות and the similar phrases, noted in 9, 1. 2. 7. 11. 14, looks like the habit of a single writer. But this is only one example; if it were alone, it might hardly deserve comment.[1] More noticeable still is the peculiar use of the

[1] It is a fact that speaks volumes, that in the list of "singular *syntactical usages*" marking the style of the Chronicler, compiled by Driver (Nos. 27—45), *all but two* (31 and 42; occurring twice and three times, respectively) of the 19 peculiarities named are found likewise in Ezra-Neh., being distributed through all parts of the book except the Aramaic document and the portion written by Nehemiah!

preposition ל; and in particular, of עד ל (9, 4, &c.); לאין (9, 14); ול (7, 28). Here, if anywhere, we may see one of the most characteristic of those subtle peculiarities that go to make up individual style. This, like the preceding, is a purely syntactical peculiarity, that might appear anywhere in all the extensive post-exilic literature: psalms, narrative, prophecy, apocalypse. But they occur only, and that frequently, in the one book Chr.-Ezra-Neh. Other similar examples might be added.

I will not press the argument of another kind derived from the occurrence of the Greek word אדרכן, δαρεικός (8, 27; cf. דרכמן, δραχμή, 2, 69; Neh. 7, 70 ff.), although it seems to me to be a clear case.

Further, there is nowhere in the sections just examined the slightest indication of the editing or re-writing of an older document. All parts bear one and the same stamp, as critics generally acknowledge; and it is impossible to put the finger on any single verse or collection of verses that will offer reasonable ground for a theory of editorial alteration.

I have passed by the passages 7, 1—11; 8, 35. 36 without special examination, because it is quite generally acknowledged that they are the work of the Chronicler. They exhibit, however, precisely the same linguistic and stylistic peculiarities as the other portions of the narrative. There is nothing whatever to suggest that they stand on a different footing from the remainder, except that in them the writer lapses into the use of the third person.

The same may be said of ch. 10. The fact might be easily shown by continuing the preceding table of statistics; but this is unnecessary, for if the Chronicler is proved to have been the author of ch. 7—9, the same would follow *a fortiori* of ch. 10.

The case of Neh. 7, 70—10, 40 is somewhat different, for it has been doubted by some[1] whether these chapters proceed from the same hand as Ezra 10. I will therefore examine the first chapter of this group in the same way as above, before drawing the final conclusions.

7, 70[2] ראשי האבות. Cf. 1 Chr. 29, 6. The Chr. is very fond of this expression.

נתן לאוצר. Cf. 1 Chr. 29, 8; and notice the striking resemblance between the whole passage there (vs. 6—8) and vs. 70—72 here. Cf. also 2 Chr. 35, 7 ff.

זהב דרכמנים אלף. The same construction in the following verses, also Ezra 2, 69; 1 Chr. 29, 7.

דרכמנים. Also in the two following verses, and Ezra 2, 69. Evidently the Greek δραχμή. See note on Ezra 8, 27.

7, 71 רבות (vs. 72 רבוא). The parallel passage 1 Chr. 29, 7 (as well as Ezra 2, 69) uses this uncommon word also.

7, 73 השוערים והמשררים. Among the special properties of this writer, who brings them in again and again. They are found only in Chr.-Ezr.-Neh. (Driver, No. 46).

It is an erroneous theory that the status of the "Singers" and "Porters" in Ezr.-Neh. is different from that in Chr.; namely in that the Chr. makes them Levites, while in Ezr.-Neh. they seem to be distinguished from the Levites. This observation, first made by Graf(?), has been repeated with approval by most recent commentators and critics.[3] The reason for giving the Porters and Singers *special mention* in Ezr.-Neh. is the purpose (the same which moved the Chr. to write this whole history!) to show that *all the institutions of the true "Israel"*, as they existed in the

---

1 Especially Kuenen, *Onderzoek*[2], p. 509 ff.

2 Vs. 69 in Baer.

3 E. g. Smend, *Die Listen*, p. 26; Baudissin, *Gesch. des A. T. Priesterthums*, p. 142 ff.

third century B. C., and as they had been established by Moses and David, *were restored complete when the exiles returned.* In the first place, it is not true that the Chr. does not distinguish: Levites, Singers, Porters, in the same way that they are distinguished in Ezr.-Neh. He states distinctly that they were separate classes, with separate duties; see 1 Chr. 23, 3—5; and especially ch. 24—26. In 2 Chr. 35, 14. 15 the three classes are enumerated just as in Ezr.-Neh.; and finally, in Neh. 12, 44—47 (generally admitted to be from the hand of the Chr.) the Singers and Porters are twice distinguished from the Levites. Again, it is not true that the Porters and Singers in Ezr.-Neh. are not regarded as Levites. In Neh. 11, 15—18, as also in vs. 22 f., the Singers are expressly classed among the Levites. It is perfectly plain, moreover, that in vs. 3 the Singers and Porters are included in the term "Levites".[1] In 12, 27 the Levites perform the functions of the Singers; while in 13, 10 the Singers do the work of the Levites. Cf. also 7, 1. In 13, 11 Levites are put in charge of the gates *as a part of their regular service* (against Baudissin, *Gesch. des A. T. Priesterthums*, p. 144); cf. the wording in 11, 19; 12, 25.

הנתינים. See note on Ezr. 8, 17.

וכל ישראל. See below.

ויגע ····· ויאספו. As in 2 Chr. 5, 3.

8, 1 הספר. In this sense (one learned in the Scriptures) 1 Chr. 27, 32; Ezra 7, 6. 11; Neh. 8, 4. 9. 13; 12, 26. 36.

8, 2 הקהל. One of the words most characteristic of the Chr.'s idea of the history as it should have been.

---

[1] It is impossible to suppose that these passages in Neh. 11 were interpolated, or simply adapted (!). And if the ch. is assigned bodily to the Chr., then ch. 7 falls at the same time (see below).

מבין (also vs. 3). Concerning the Chr.'s fondness for this word, see notes on vs. 7 f. and Ezr. 8, 16.

8, 4 Concerning the manner of the enumeration here and in vs. 7, see below.

8, 5 עמדו. Cf. 2 Chr. 6, 3.

8, 6 ויענו ····· אמן. As in 1 Chr. 16, 36, and elsewhere in the Chr.

8, 7 הלוים מבינים את העם (also vs. 9). Just as in 2 Chr. 35, 3; cf. 30, 32. The use of this expression deserves especial notice. Cf. 2 Chr. 17, 7—9.

על עמדם. A characteristic expression. Also 9, 3; 13, 11; 2 Chr. 30, 16; 35, 10; cf. 1 Chr. 6, 17; 23, 28; 2 Chr. 7, 6; Neh. 12, 44.

8, 8 שכל ויבינו. Both roots are in high favor with the Chr. when he is speaking of "understanding" in the religious sense. For this use of שכל, cf. Ezra 8, 18; 1 Chr. 26, 14; 22, 12 (שכל ובינה); 2 Chr. 2, 11 (שכל ובינה); 30, 22. See also notes on vs. 7. 13.

8, 10 לאין ···· לו. The relative omitted. Another striking syntactical peculiarity. See the very significant list in Driver, No. 30.

נכון. See Driver, No. 6.

חדות. Elsewhere only 1 Chr. 16, 27; Ezra 6, 16 (Aramaic).

8, 11 הלוים ···· לכל העם. Cf. vs. 7. 9, and note on the former.

8, 12 שמחה גדולה. A standing expression in the Chr.'s account of such occasions. Cf. vs. 17; also 1 Chr. 29, 9; 2 Chr. 30, 26; Ezra 3, 12 f.; 6, 22; Neh. 12, 43, &c.

הבינו. As above.

8, 13 ראשי ····· והלוים. The usual combination. See note on 7, 70.

ולהשכיל. Cf. vs. 8; and for this use of the Hiph'il, 1 Chr.

28, 19; 2 Chr. 30, 22; Neh. 9, 20. For the peculiar use of the conjunction and preposition, see notes above, and Driver, No. 40.

8, 15 ויעבירו קול. Ezra 1, 1; 10, 7; 2 Chr. 30, 5; 36, 22. Only other occurrence, Ex. 36, 6.

8, 17 הקהל ····· השבי. I. e. the Chr.'s usual way of making the גולה and the religious community coextensive. Cf. Ezra 6, 21; 10, 8 (!).

שמחה גדולה. See note on vs. 12.

8, 18 יום ביום. Also 1 Chr. 12, 22; 2 Chr. 8, 13; 24, 11; 30, 21; Ezra 3, 4; 6, 9 (Aramaic). Concerning this and similar expressions in the Chr., see Driver, No. 29 (cf. No. 35).

ויעשו חג. Just as in 2 Chr. 7, 9.

Extended comment is unnecessary. We find here the same large proportion of words and expressions characteristic of the Chr. If the two following chapters 9. 10 are examined, they will yield the same result. It is to be noticed how, in the lists above presented, these characteristics show themselves in even distribution over all parts of the book—even the Aramaic section Ezra 7, 12—26—*excepting only* the Memoirs of Neh. and the Aramaic Document Ezr. 4, 8—6, 14. In these they are almost totally absent (see below).

Kuenen's decision[1] regarding the *style* of these chapters (8—10) in Neh., accepted without question by subsequent writers, has been very widely misleading. He says (after arguing for a comparatively early date of composition): "En daarvóor pleit, dat zij, in weerwil van de overeenkomst met *Kron.*, grammatisch en stylistisch *veel hooger* staan dan de verhalen, die uit de pen van den Kroniekschrijver zijn

[1] *Onderzoek*2, p. 511.

gevloeid." I think it can be shown that this is a mistake. In the first place, the long Deuteronomic prayer 9, 6—37, by which Kuenen was no doubt influenced, has no right to a place in the discussion; for it is simply a catena of quotations[1], not a free composition of the writer.[2] Concerning the remainder, it will be worth while to give it a brief examination in regard to style.

The passage 7, 70—72, which (as will be shown later) belongs with 7, 73—8, 18, not with the preceding list, can be put side by side with the very similar passage 1 Chr. 29, 6—8.[3]

ומקצת ראשי האבות נתנו למלאכה התרשתא נתן לאוצר זהב דרכמנים אלף מזרקות חמשים כתנות כהנים שלשים וחמש מאות (71) ומראשי האבות נתנו לאוצר המלאכה זהב דרכמונים שתי רבות וכסף מנים אלפים ומאתים (72) ואשר נתנו שארית העם זהב דרכמנים שתי רבוא וכסף מנים אלפים וכתנות כהנים ששים ושבעה.	ויתנדבו שרי האבות ושרי שבטי ישראל ושרי האלפים והמאות ולשרי מלאכת המלך (7) ויתנו לעבודת בית האלהים זהב ככרים חמשת אלפים ואדרכנים רבו וכסף ככרים עשרת אלפים ונחשת רבו ושמונת אלפים ככרים וברזל מאה אלף ככרים (8) והנמצא אתו אבנים נתנו לאוצר בית יהוה על יד יחיאל הגרשני.

It is certainly not easy to say which of the two passages is the worse written. One thing is plain; they are either by the same hand, or else the one was written in imitation of the other.

In vs. 73, Wellhausen[4] wishes to strike out the last three words as unnecessary. But the testimony of text and versions, both here and in the similar passage Ezra

[1] Cf. De Wette, *Kritischer Versuch*, 1806, p. 181.

[2] As so often in Chr. In later times these catenae become still more frequent.

[3] Not in Kings.

[4] *Nachrichten*, *l. c.*, p. 177 f.

3, 1, is unanimous in their favor. Moreover, *if the Chronicler wrote the verse*, the awkward repetition is sufficiently explained; it is just what we should expect from him. Cf. 1 Chr. 5, 24; 28, 21; Ezra 8, 35, &c. Those who find it hard to believe that the confusion in the first half of the verse is due to the original writer need only compare 1 Chr. 9, 2; 12, 40; 28, 1.

In 8, 2, the manner of introducing the parenthetical clauses is a good example of the Chr.'s slovenly style; the impossible וכל מבין לשמע (vs. 3 המבינים)[1], in particular, is worthy of that writer.

Vs. 8 is a specimen of such Hebrew as only the Chr. can write or understand. Vs. 7 and 13 are as good examples of his most glaring faults of style as can be found anywhere. The clumsy way of using the proper names in 9, 4 f. is very characteristic; cf. 8, 7; Ezra 2, 2; 1 Chr. 16, 4 ff., &c.

In ch. 10, the first verse shows us the Chr. at his worst. It is hard to see how any part of it could be more awkwardly expressed.[2] Vs. 2—28 is a list of names. The rest of the chapter, vs. 29—40, belongs in the same class with vs. 1. To speak more particularly: in vs. 29 f. there is the labored accumulation of substantives and clauses, in vs. 32 the awkward suspended construction, to be found on every page written by the Chr. Is there any Hebrew style worse than that exhibited in vs. 34 f.? Such matters as logical and grammatical connection were evidently of

[1] Cf. 10, 29.

[2] It is certain, at all events, that it is narration, belonging with the following, not with the preceding. Ryle, *Commentary*, p. 266, says: "The view that the verse resumes the narrative of 9, 1—5 is very improbable on account of the use of the 1st person plur., which has not been employed in this section." But how about 10, 31 ff.—almost the very next verses of narrative?!

no concern to this writer. The same may be said of vs. 38 and 40.

In conclusion: it might be possible, it would not be easy, to find a portion of Chr. of equal extent written more abominably than Neh. 7, 70—9, 5; 10, 1—40.

If there is any such thing as a valid argument from language, style, and recurrence of characteristic ideas, we have an example of the kind before us. If the books in question stood in no sort of external connection with one another in the O. T., the proof would even then be well nigh conclusive; but when it is borne in mind that the author of the book of Chronicles is acknowledged to have written a considerable part of Ezra-Nehemiah—in fact, *all of the Hebrew narrative up to this point,*—there is simply nothing more to be said.

It remains to notice the explanation (now hardly necessary) of that which has long been a chief obstacle to the right understanding of the narrative in these books; namely, the repeated and bewildering change from third person to first, and back again; as at Ezra 7, 27; 8, 35 f.; 9, 1; 10, 1; Neh. 10, 1. 29. 31; also Neh. 12, 31. 43; 13, 4. It is the confusion raised by a writer who is narrating somebody else's personal recollections, on the sole basis of his own imagination, and doing it carelessly. Now he gives his hero the word, now tells the story himself. That which caused the Chronicler to fall into this unfortunate method was Nehemiah's own "Memoir", written throughout in the first person. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*[2], p. 169, note, says: "Der Gedanke, Memoiren zu schreiben, ist in jener Zeit durchaus neu; unmöglich können zwei Männer selbständig und unabhängig darauf verfallen sein. Vielmehr ist Nehemia dem Beispiel Ezras gefolgt und hat dessen Memoiren seine eigenen zur Seite

gestellt", &c. What Wellhausen supposes Nehemiah to have done for himself, the Chronicler actually did, or tried to do, for his hero, Ezra. As he was not trying to "forge" documents, as we understand the term (such an idea could certainly never have occurred to him), it was a matter of no concern to him that the illusion was not always kept up, but the phantom Ezra sometimes disappeared altogether.

The historical probability, or improbability, of the Ezra story will receive brief notice further on. For the present it may be said, that so far as the literary form is concerned, there is nothing in the "Ezra Memoirs" to justify the supposition that the Chronicler used a written source, or written sources, in compiling them.

C. The Original Position of Neh. 7, 70[1]—8, 18; 9. 10.

The three chapters Neh. 8—10 are out of place where they now stand. Ch. 11 forms the proper continuation of ch. 7, as critics generally agree. Moreover, the intervening chapters belong, not to Nehemiah's narrative, but to that concerning Ezra and his work. They are evidently of one piece with the story told in Ezra 7—10; just how they are related to it has remained an unsolved problem. Manifestly, Neh. 8 cannot be the sequel of Ezra 10, as in 1 Esdras. Nor does Kosters' use of axe and crowbar yield satisfactory results. I believe it is possible to determine, beyond any reasonable doubt, 1. where these chapters originally stood; and 2. how they came into their present connection.

The best starting-point is found in the verses 7, 70—73[2], where there is an allusion of a very definite character. "And

[1] Vs. 69 in Baer.
[2] Vs. 69—72 in Baer.

some of the chief of the fathers gave to the treasure of the work, &c." The gifts include not only gold and silver in large amounts, but also bowls for use in the temple, and a good many priests' garments. What was the nature of "the work" that required such gifts as these? Certainly not the building of the city walls, nor any other work mentioned or suggested in this part of Nehemiah. The reference must be to the restoring or carrying on of *the Temple service*[1]. (Cf. not only the parallel passage Ezra 2, 68 f., but also 1 Chr. 29, 6—8.) But how is it possible to explain the sudden, indirect allusion to the Temple service, in this place where it would be meaningless? The manifest and only satisfactory solution of the difficulty is that the misplaced section of the Ezra document begins, not with Neh. 8, 1, or 7, 73b[2], but with 7, 70. The hypothesis, adopted by most modern critics, that these four concluding verses of ch. 7 were copied, in connection with the preceding list, from an older document, is as unnecessary as it is improbable.[3]

It remains to ask where in the Ezra narrative these statements regarding gifts for the Temple worship would be in their proper place. The question is easily answered; there is only one place, namely, at the end of Ezra 8. There, they would be just what is needed; they form, moreover, as natural a continuation of the close of that chapter as could be desired. The narrator (the Chronicler)

---

1 So also Kosters, *Wiederherstellung*, p. 35; though he fails to draw the necessary conclusion, that the verses are not in their original connection.

2 Schrader, Smend, Ryssel, Kuenen, Stade, Cornill, Driver, König, Ryle, Kosters, al.

3 On the other hand, it would evidently be an untenable hypothesis that these verses were borrowed and adapted from Ezra 2 by a later scribe or editor.

has told of the arrival at Jerusalem of the Ezra expedition, with the gifts from Babylon for the temple. The king's governors in the province, also, help with gifts (נשאו, cf. Ezra 1, 4) the work of the house of God (8, 36b). Then followed the verses Neh. 7, 70 ff., telling how some of the chief of the fathers and of the rest of the people gave to the work; and finally, how the members of this expedition settled down in their respective places—a statement that is noticeably absent at the end of Ezra 8 as it now stands.[1]

Next came the account of the reading of the Law, Neh. 8. This was a principal object of Ezra's journey; he was "an expert in the law of Moses" (Ezra 7, 6), and set out for Jerusalem with the express purpose of teaching and applying it there (vs. 10). In the letter of Artaxerxes, the king is represented as taking this same view of Ezra's mission (vs. 14; cf. vs. 12. 21. 25 f.). It is then most natural that the narrator should tell, first of all, how Ezra set about accomplishing his purpose. According to the restored order of the chapters, the reading of the Law was his first official act after reaching Jerusalem—as soon as the sacred "seventh month" was come.

But when the end of Neh. 8 is reached, a new difficulty arises. Chapters 9. 10 cannot have formed the original sequel. The sudden transition from feasting to sackcloth and ashes, without any statement of the reason why, is at least very noticeable; and there are other difficulties in the way. Kosters[2] finds the opening verses of chap. 9 well nigh incomprehensible as they stand; the impression gained from them is that the convening of the assembly was occasioned, not by the reading of the law, but by the separation of Israel from foreigners. In his attempt to determine the

[1] Notice also verses 32 f.

[2] *Wiederherstellung*, p. 64 ff.

original order of the narrative, he feels obliged to put ch. 8 after ch. 9. 10.[1] Wellhausen, in his reply[2], fails to dispose of all the difficulties; he has, moreover, in another place, himself called attention to the chief one of them.[3]

It has been generally taken for granted that the mourning and fasting of 9, 1 f. was occasioned by the reading of the Law. The people were in distress because they had not known, and therefore had not kept, all these commandments. But this is nowhere stated, in either of the two chapters 9. 10, nor is it the most natural way of interpreting them, when they are taken by themselves. The true state of the case may be surmised from the hint given in 9, 2a, and repeated later (especially 10, 29): "*And the seed of Israel separated themselves from all strangers*" (cf. Ezra 10, 11; 9, 1 f.). In the penitent assembly and solemn covenant of Neh. 9. 10 we have the original conclusion of Ezra 9. 10. All commentators remark that Ezra 10 ends in a most unsatisfactory way. Even when the text of verse 44 is restored in accordance with 1 Esdras[4], it seems certain that the story of "the seed of Israel" and their heathen marriages could not have ended at this point. Neh. 9. 10 gives precisely the continuation that is needed. After Ezra's extreme measures have been carried through, and the heathen wives are formally dismissed, then comes the second part of the reform, which is hardly less important than the first. The children of Israel come together, humbled and penitent, in solemn assembly; and enter into

---

1 *L. c.*, p. 85 f.

2 *Nachrichten*, p. 173 f.

3 *Israel. u. jüd. Geschichte*[1], p. 135, note 2: "Wunderlich an seiner Stelle ist der erste Satz von Neh. 9, 2."

4 See e. g. the attempts in Oettli, *Comm.*, p. 175; van Hoonacker, *Néhémie*, p. 37. (Kosters, p. 102, dismisses Oettli's emendation as impossible because of the masc. suffix; but see Ezr. 10, 3.)

a formal covenant[1] (written and signed, and sealed by "a curse and an oath", 10, 30), the first clause of which is "that we would not give our daughters unto the people of the land, nor take their daughters for our sons" (vs. 31; notice also the wording of vs. 29f.). There follow other specifications, most of them easily recognized as belonging to the pet interests of the Chronicler — provision for tithes, and all sorts of offerings for the temple service, and especially the gifts for the Levites; so that the covenant is finally made to include pretty much all virtue as seen from his peculiar standpoint. The story of Ezra is thus brought to a fitting close.

It may be remarked here that the *dates* given from time to time in Ezra 7—10; Neh. 8—10 now follow one another in perfect order, each event falling into its proper place. Ezra begins his journey, at Babylon, in the seventh year of Artaxerxes, on the first day of the first month (7, 9; cf. 8, 15. 31). His company arrives at Jerusalem on the first day of the fifth month (7, 8. 9); and there they all remain for a few days (8, 32 f.), before dispersing to "their" cities and villages (Neh. 7, 73). On the first day of the seventh month (8, 1. 2) all assemble at Jerusalem to hear the Law read. The reading is continued on the second day (vs. 13). The Feast of Tabernacles is observed at the usual time, from the fifteenth to the twenty-second day of the month (verse 18). Soon after this (Ezra 9, 1), Ezra hears of the obnoxious marriages, and measures are taken to remove the evil. After three days of preparation (10, 8. 9), the people are all assembled in Jerusalem on the twentieth day of the ninth month (vs. 9). On the first day of the tenth month (vs. 16) Ezra and his associates begin their work,

[1] Cf. Ezr. 10, 3—5.

and bring it to an end on the first day of the first month (vs. 17). This is apparently the beginning of the eighth year of Artaxerxes. On the twenty-fourth day of this month (Neh. 9, 1) the people assemble once more, for the purpose of taking the covenant.

It has thus been shown that the original order of chapters in the story of Ezra was the following: Ezra 7. 8; Neh. 7, 70—8, 18; Ezra 9. 10; Neh. 9. 10. Whoever admits that these chapters in the book of Nehemiah belonged originally in the Ezra narrative, will hardly dissent from the above conclusion after having once tested it.

As to the way in which the three chapters Neh. 8—10 came to be misplaced, the following is at least a plausible hypothesis. The transposition was due to the close resemblance of the passage Neh. 7, 70—8, 1 to Ezra 2, 68—3, 1.[1] Neh. 7, 70—8, 18 thus came to be removed to the place directly after the list 7, 6—69 (= Ezra 2, 1—67), where it was supposed to belong. Once there, it would not easily be removed.

But this first transposition made a second absolutely necessary. The two chapters Neh. 9. 10 plainly presuppose the public reading of the Law, as narrated in Neh. 8, and cannot possibly precede it; see especially 9, 3; 10, 29. 30. 35. 37. They were therefore placed after it.

But the tradition was not lost, that these incidents *belonged to the history of Ezra.* Hence the attempt, represented by 1 Esdras, to restore the chapters to their proper place. The section thus transferred to the end of the book of Ezra began with Neh. 7, 73, the only place where it could have begun.

[1] Such a repetition is not at all surprising under the circumstances — the two similar expeditions from Babylonia. And it might well lead a copyist astray.

D. The Chronicler's Share in Neh. 1—7.

With Neh. 1 it is evident that a new writer appears, whose work can be recognized in the greater part of the first six chapters of the book. The narrative is quite different in style and tone from all that has preceded, and its peculiarities of expression are *not* those of the Chr., such as appear everywhere in the chapters hitherto discussed. Hardly a single one of all the words and phrases brought together in the foregoing lists is to be found here[1], *except in chapter 3, 1—32,* which will be considered by itself.

This is very significant, as showing (if any further demonstration of the fact were needed) that the peculiarities mentioned are not those of a period of literature, but of an individual writer.[2] It will be seen that when ch. 11—13 is reached they begin again to be scattered in as profusely as ever. There are other more positive indications. The date at the beginning of the first ch. could not have been written in this way (simply "in the twentieth year") by the Chr. The inhabitants of Jerusalem and the vicinity are called "the Jews" (היהודים); never the קהל, or the גולה, or "Israel"[3]. The enemies of the Jews are designated as

[1] The solitary exceptions are: מעל in 1, 8; and ויאמרו ···· אמן 5, 13 (in a clause interpolated by the Chr.). In the long list compiled by Driver, these first chapters of Neh. do not appear (except in the case of העמיד and להרבה), though each of the other chapters is frequently represented.

[2] Of course it is to be expected that the Chr., who is editing the writings of Neh., should be occasionally found imitating him, in the part of the book composed by himself. Thus 2, 8 (last clause), also Ezra 7, 6. 9. 28; cf. Neh. 2, 18. Neh.'s self-satisfied prayer, 5, 19, is repeated for him by the Chr. 13, 14. 22. 31.

[3] It is worthy of notice that the term יהודים, which is constantly used by Neh. and in the Aramaic document in Ezra, seems to be avoided by the Chr. See note on Neh. 13, 23.

Moabites, Ammonites, Arabians and Ashdodites (never mentioned as enemies in Chr.), rather than by the use of the convenient and non-committal עמי הארצות. The Levites, Singers, &c. disappear entirely, and even the priests hardly receive mention.

Examination of the narrative seems to show that the Chr. has followed his usual labor-saving method; giving his source entire, so far as possible, and adding from time to time his own interpolations.

Ch. 1 he seems to have left untouched. In ch. 2, vs. 7—9a was probably inserted by him. These פחוות עבר הנהר, not mentioned elsewhere by Neh., play a similar part once and again in Ezra. The reason for introducing the mention of these official letters here is apparent from Ezra 5, 3. 6; 6, 6ff.; 1 Esdr. 4, 47; Ezra 7, 21; 8, 36. For the commandment concerning wood from the king's forest, cf. 2 Chr. 2, 2. 7, &c.; 1 Esdr. 4, 48; Ezra 3, 7. The verb קרה (Pi῾el) occurs elsewhere only 2 Chr. 34, 11; Neh. 3, 1. 3. 6 (all written by the Chr., as I shall endeavor to show)[1]; Ps 104, 3. The expression הבירה אשר לבית seems to bring us down at once into the last centuries B. C. It can only mean here *the fortified court or enclosure of the temple*; as occasionally in the Talmud. With this use of the word בירה belongs that according to which *the temple itself* was thus called; as in 1 Chr. 29, 1. 19, and apparently in Neh. 7, 2. So also in the Talmud. See Jer. Pesachim VII. 35a; B. Zebachim 104b; in both of which passages these two uses of the term are put side by side, and the passage in 1 Chr. is cited.[2] See

[1] In Neh. 3, 1 read קרוהו instead of קדשוהו (twice). The emendation is rendered certain by the comparison of vs. 3. 6; notice also the LXX ἡγίασαν (= קדשו *without the suffix*).

[2] It is not surprising that in some Greek Mss. (not "the Septuagint", Wellhausen, *Gesch.*[2], p. 166) the mention of this בירה in the present passage should be omitted altogether.

note on 7, 2, below, where the evidence of the Chr.'s presence is equally strong. With the mention of the "gates" of this enclosure, cf. 1 Chr. 9, 17—27 (especially vs. 23); 26, 12 ff. Still another, and a very weighty, reason for supposing the interpolation is found in the clause 9b, which is the proper sequel of vs. 6, but is quite out of place after 9a[1].

With 3, 1—32 we are again in the domain of the Chr. The mere fact of a new list of names is sufficient to arouse suspicion, when it is borne in mind that we are dealing with a writer who had lists on the brain. Here is certainly a good place for another of the inevitable catalogues. And all the indications point in this direction. First of all, though there is very little opportunity here for the appearance of words and expressions characteristic of the Chr., yet some of these do appear, hardly by accident. The Levites and Nethinim, too, are given just the prominence that might be expected in any statistics compiled by him. It may also be remarked that the high priest, who here apparently leads the work, is not mentioned elsewhere by Neh. in these first six chapters, though there is no lack of opportunity for doing so.[2] Among the expressions that suggest the Chr., the following may be especially noted:

3, 1 ויקם .... ויבנו. Cf. Ezra 3, 2.

הכהנים. These must of course be the leaders, whenever the Chr. is writing the history. So also we have *the Levites* in vs. 17, and *the Nethinim* in 26. 31.

---

[1] To avoid the difficulty by translating וישלח as *pluperfect*, is to ignore Hebrew syntax.

[2] As for the names of the various gates, towers, buildings, and other features of the city mentioned in this chapter (most of them also ch. 12), they undoubtedly give us a description of the Jerusalem of the Chr.'s own time.

קדשוהו (bis). Read in both cases קֵרוּהוּ (see note on 2, 8), and cf. vs. 3. 6; 2 Chr. 34, 11.[1]

3, 2 על ידו. Also in the verses following: 4 (ter). 5. 7. 8 (bis). 9. 10 (bis). 12. 17. 19. Used in precisely the same way 2 Chr. 17, 15. 16. 18. Cf. also Neh. 13, 13; 1 Chr. 7, 29; 2 Chr. 21, 16; 31, 15. The only other passage in the O. T. that can be compared is Jos. 15, 46.

3, 5 אדיריהם. Thus absolutely 2 Chr. 23, 20; Neh. 10, 30. עבודה. In the signification "Dienstpflicht"; cf. 1 Chr. 26, 30 (Gramberg, *Die Chronik,* 1823, p. 8).

3, 8 צורפים and רקחים. Similarly vs. 31 f. Cf. 1 Chr. 4, 21. 22. 23.

3, 11 מדה שנית (also vs. 19. 20. 21. 24. 27. 30). Cf. 12, 38.

3, 16 שר חצי פלך בית צור (cf. vs. 9. 12. 14. 15. 18). Cf. 1 Chr. 2, 50 ff.; especially 52. 54.

3, 26 הנתינים. Also vs. 31. See note on Ezra 8, 17.

3, 30 נשכתו. For לשכה. Only here and 12, 44; 13, 7. See note on the latter passage.

It can hardly be doubted, in view of all this, that for 3, 1—32 we are indebted to the same hand that compiled all the other lists in the book.

In vs. 34, the clause ויאמר ..... שמרון sounds like an interpolation; not so much because of the double ויאמר as because of the mention of Samaria. Neh. always calls Sanballat "*the Horonite*"; the prince of a stronghold near by Jerusalem, but nowhere near Samaria. The latter city he never mentions, nor does it anywhere appear that he knew of Samaritan enemies.

---

[1] The verb קדש is used of persons or things (temple, altar, &c.) which are made "holy" for the cultus. To speak of "sanctifying" such a thing as a gate or a wall is unheard of. The "parallel" (1 Ki. 8, 64) adduced by Bertheau-Ryssel, Oettli, Ryle, and others, has no resemblance to the present instance.

Ch. 4 appears to be intact.[1] In ch. 5, the first clause of vs. 13b, ויאמרו .... יהוה, is a Chr. addition. Notice the use of קהל, and cf. 1 Chr. 16, 36; Neh. 8, 6.

With ch. 7, the uninterrupted reign of the Chr. begins again. As the long catalogue containing the names of "those that returned .... with Zerubbabel, Jeshua," and the rest (vs. 6—69) is an important factor in the analysis of the book, and as the decision as to its probable origin must precede the discussion of vs. 1—5, it will be well to examine it first. I have already (in speaking of Ezra 1—6) stated my opinion as to the source of this catalogue; the argument was reserved for this place.

1. Both structure and contents suggest the Chr. The lists of names, which he is perpetually inventing or reconstructing in order to enrich his history, in season and out of season, often show their origin plainly. The one before us is made up, half of names of men, half of names of places. The Chr.'s fondness for locating the members of the congregation in "their cities" is characteristic.[2] In a number of his catalogues he concludes with a formidable list of cities and villages. Thus the latter half of Neh. 11; 1 Chr. 4. 6; cf. also 26, 13 ff. His especial interest in *Levites, Singers and Porters* has already received frequent comment. Their presence here is noticeable in itself, and will be still more so when we compare the lists in 1 Chr. 9. 15 (!). 23—26 (!); Ezra 10; Neh. 11. 12, all constructed after the same model; to say nothing of the many single verses such as 2 Chr. 34, 12 f.; 35, 15; Ezra 7, 7. 24; Neh. 10, 29; 12, 47.

2. The style of the narrative portions of the section is

---

[1] Vs. 17b, read איש שלחו בְּיָדוֹ, as in 2 Chr. 23, 10. It is easy to see how ו־ might be mistaken for ם.

[2] Cf. also such passages as 1 Chr. 2, 50 f. 52 ff. (!); 4, 14, &c.

like that in Chr. It is only necessary to call attention to vs. 6. 7. 61. 64.[1] It may be also worth noticing that the manner of writing compound numerals (the hundreds first) in this list and in Neh. 11 is that invariably adopted by the Chr.[2]

3. There is also the evidence furnished by a good many single words and expressions.

7, 6 אלה בני המדינה. Cf. Neh. 11, 3; and the Chr.'s favorite בני הגולה.

העלים משבי הגולה. Cf. Ezra 3, 8; 6, 21; 8, 35; Neh. 8, 17.

איש לעירו. The Chr.'s *idée fixe!*

7, 7. The introduction of these twelve leaders certainly does not inspire confidence in the trustworthiness of the document. Cf. Kosters, *Wiederherstellung*, p. 36 ff.[3]

7, 57 בני עבדי שלמה. Also vs. 60; 11, 3. Not only the Porters, Singers, and Nethinim, but also this subdivision of the last-named class, must be connected in direct line, through the exiles in Babylon, with the institutions of David and Solomon. Cf. Ezra 8, 20 (Bertheau). According to the Chr., no portion or institution of the true Israel ceased in the exile, or originated after it.

7, 61 בית אבותם. One of the expressions that the Chr. delights to use.

7, 63 ומן הכהנים. Ezra 2, 61 מבני, with which cf. 10, 18; Neh. 12, 35; 1 Chr. 9, 30; בני הלוים, 1 Chr. 15, 15; 24, 30; בני המשררים, Neh. 12, 28; בני הקהתים, 2 Chr. 20, 19; 34, 12. These expressions do not occur elsewhere.

7, 64 מתיחשים. See note on Ezra 8, 1.

---

[1] For the awkward way of enumerating in vs. 7. 61 (in the parallel Ezra 2, 59 and in the LXX here, there is no conjunc. before the name אמר), cf. 1 Chr. 4, 24; 26, 23; Neh. 12, 8. 25. 36. 41.

[2] See the tables in König, *Lehrgebäude*, II. p. 217—220.

[3] Kosters' conclusion is, that this verse was interpolated by the Chr.

ויגאלו מן הכהנה. Cf. 13, 29, and see note there. The coincidence is remarkable; the more so, as it evidently cannot be a case of borrowing; the uncommon root גאל is not used in the same way in the two passages.

7, 65 עמד. The use of this verb in place of קום; cf. Gramberg, *Die Chronik,* p. 43; Zunz, p. 25; &c.

7, 66 כאחד. "Together." So 2 Chr. 5, 13; Ezra 3, 9; 6, 20. Elsewhere, Is. 65, 25; Eccl. 11, 6.

רבוא. Cf. vs. 71 f.; Ezra 2, 69; 1 Chr. 29, 7.

It seems plain, therefore, that we have here (and in ch. 11, which is the immediate and necessary sequel)[1] tables compiled by the Chr., according to his usual purpose and method, with the aim of giving the exact statistical basis of the restored community at the time when everything was once more in running order.

As for vs. 1—5, the most hasty examination shows that at least some portions were written by the Chr. Vs. 1 b could have been written by no one else; 3 b suggests him with almost every word; vs. 4 expresses just his idea of the city at that time (contrast the last clause with Hag. 1, 4!), and furnishes the necessary introduction to the following list; vs. 5 is certainly all his property. The question remains, whether some material from the Neh. document may not be incorporated here, especially in vs. 2. 3. This appears plausible at first, but closer examination seems to prove the contrary.

The significance of all these specifications in vs. 1—3 concerning the doors, the appointment of gate-keepers, the regulations for the time and manner of opening and closing the gates, the establishment of the "watches", becomes

[1] The verses 7, 70—73 (Baer, 69—72) have nothing to do with the preceding, but belong with ch. 8, as we have already seen.

apparent upon comparing 1 Chr. 9, 17—27; 26, 12—19; and such descriptions of the Jerusalem police service as that given in Schürer, *Gesch.*, II. p. 217—220. According to the Chr., to whom such things were an every-day matter, all this service had been a feature of the true Israel from the beginning, and was restored by Neh. just as soon as the city walls and the wall of the temple enclosure (הבירה אשר לבית) were finished.[1] Hanani, the brother of Neh., had been mentioned in 1, 2; it was easy to introduce him again. It is the mention of his companion Hananiah, the שר הבירה, that deserves especial notice. I have already spoken (note on 2, 8) of the peculiar use of בירה as a designation of the temple, with its courts, found in the Rabbinic writings and in Chr. In the case before us we have a striking example of this usage, stamping the present passage as belonging in the same class with 1 Chr. 29. The שר הבירה is the "ruler of the temple", the προστάτης τοῦ ἱεροῦ, 2 Macc. 3, 4; cf. Jos. *Antt.* XX, 6, 2, &c.[2]. The designation is in common use in the Talmud.[3] It can hardly be doubted, in view of all this, that 7, 1—5 is the work of the Chr. alone.

E. The Origin of Neh. 11—13.

Chapters 11 and 12 may be dismissed with a very few words. The former is the necessary continuation of 7, 5—69;

---

[1] The conjecture may be ventured that the word שערי originally stood before ירושלם, in vs. 2 (cf. vs. 3). This would be a decided improvement on the present text. Mention is made in the Talmud of the officer in charge of the gate-service (על נעילת שערים); see Schürer, *loc. cit.*

[2] Cf. also נגיד בית האלהים, 1 Chr. 9, 11; 2 Chr. 31, 13.

[3] See Derenbourg, *Histoire de la Palestine*, p. 48; Schürer, *Gesch.*, II. p. 219; Grimm, *Zweites Buch der Maccabäer*, p. 66 f.; and the citations in Levy.

in fact, without this as *the immediate sequel* the list in ch. 7 could be of no possible use where it stands.[1] The purpose of the compilation of these lists is apparent only on the supposition that the Chr. was the compiler. *His* motive is plain enough; it is the same that dominates all his post-exilic history. From internal indications, also (nature and structure of the catalogues; wording and style), the origin of ch. 11 cannot for a moment be in doubt.

With ch. 12 the case is quite as simple. Every word of it was written by the Chr. It is generally admitted that he was the author of vs. 1—26; 44—47. Concerning the rest of the chapter there is difference of opinion—caused chiefly by the Chr.'s unfortunate habit (already referred to) of occasionally letting his heroes speak for themselves.[2] The prevailing theory has been that Neh. wrote the whole of vs. 27—43. Ryssel, in Kautzsch's *Die heilige Schrift des A. T.*, divides this section as follows: to the Chr. belong 27—30. 33—36. 41—43; to Nehemiah, 31 f.. 37—40; that is, wherever the "Ichstücke" can be escaped, the writer is the Chr.! It would be difficult, if not impossible, to formulate a reasonable theory according to which the Chr. should have incorporated these small fragments of Neh.'s narrative, and no more. The fact is, there is nothing in this story of the dedication of the walls that deserves to be taken seriously. The necessity of such a ceremony would of course be keenly felt by the Chr.[3]; it is not so likely that

[1] Kosters (*op. cit.*, p. 31) finds 7, 5—69 so foreign to its present context that he feels compelled to use violence. The list is accordingly beheaded, and put, with ch. 8, at the end of the book.

[2] As vs. 27—43 continues the narrative of ch. 1—6 (where Neh. was always the speaker), it is most natural that the Chr. should here (vs. 31. 38. 40) give him the word again.

[3] Cf. 1 Chr. 15, 3—25; 2 Chr. 5, 2—14; 7, 4—10; 29, 25—30; Ezra 3, 10—13; 6, 16—22.

it would have occurred to Neh. The manner of this solemn procession, in all its details, is familiar to readers of the Chronicler; and the narrative exhibits at every point the marks that indicate his work.[1]

Ch. 13 will need more careful examination. Most recent critics have followed Kuenen (*Onderzoek*[2], 1887, p. 447, 499 f., 513) in regarding vs. 1—3 as the continuation of 12, 44—47, and assigning them to the Chr.[2], leaving the rest of the chapter as the untouched work of Neh. The one potent reason for making the division here is the fact that, while vs. 1—3 manifestly comes from a time later than Neh., the anecdote introduced by vs. 4 is *written in the first person,* and must therefore be entitled to a place in the "Memoirs" without further examination. The evidence now presented will, I think, lead to a different conclusion.

13, 4 ולפני מזה. Bertheau-Ryssel (p. 346): "Verfehlt ist es, לפני מזה auf die vorher berichtete Absonderung des ערב von Israel v. 3 beziehen zu wollen." But a better continuation could not be wished for. And for what other purpose were those verses written than to introduce this very anecdote? To suppose, with Bertheau-Ryssel, that the words refer to a lost portion of Neh.'s narrative, in which he tells how he returned to Babylon and then came again to Jerusalem, is to shut the eyes to what is obvious, and moreover, to get into trouble at once (see below).

אלישיב הכהן. The Jewish priesthood of the time of Alexander the Great was not all that it should have been,

---

[1] Driver, *Introd.*, p. 511, says: "The phraseology of the Chr. is especially noticeable in Ezra 1. 3. 6, 16—22. 7, 1—10. Neh. 12, 22—26. 43—47." The inaccuracy of this statement is again strikingly manifest in these last chapters of Neh. In what respect is the phraseology of the Chr. more apparent in Ezra 3. 6, 16—22 than in Neh. 12, 27—43; or in Neh. 12, 43—47 than in 13, 4—13?

[2] Thus Cornill, Ryssel, Oettli, Ryle, al.

as we know. The events of the Chr.'s own generation, combined with Neh. 6, 17 ff., &c. might well have furnished him with the material for this episode of the high priest. Cf. also vs. 28. Eliashib is mentioned Ezra 10, 6. 24. 27. 36; Neh. 3, 1. 20. 21; 12, 10. 22. 23; 13, 7. 28; all passages written by the Chr. Neh. does not give the name of any priest. The only mention of priests by him is at 2, 16; 5, 12. Levites are not mentioned at all.

לשכת בית אלהינו. Cf. 10, 38 ff. (same words); 12, 44; Ezra 8, 29; 1 Chr. 9, 33; 2 Chr. 31, 11 ff. (not in Kings). See also vs. 7, and note.

13, 5 ושם היו נתנים וגו'. Cf. 10, 38—40; 12, 44. It is plain that vs. 5, *and therefore the whole passage 4—9*, was written by the Chr.

מצות. A peculiar use. Cf. 10, 33.

המשררים והשוערים. These are dragged in once more.

13, 6 בשנת וגו'. Cf. 5, 14. This would require us to suppose that Neh. wrote and finished his account of the building of the city wall at the end of his term of service as governor, and then added ch. 13 as a sort of appendix after coming to Jerusalem the second time. The case is much simpler, however. The Chr., wishing to represent "all this" as having happened during Neh.'s absence, made use of the date given in 5, 14. Notice מלך בבל here, in contrast with המלך there. It does not seem to have occurred to Bertheau (Ryssel) that if his theory is correct, vs. 6. 7a (at least) must be an explanatory note by a later hand—written in the first person, nevertheless!

13, 7 ואבינה ברעה. Cf. Ezra 8, 15.

נשכה. This form (for לשכה) elsewhere only 3, 30; 12, 44. Cf. especially the latter passage.

13, 10 מניות הלוים. Cf. 12, 44. 47 (the only other occurrences of this plural in the O. T.); 2 Chr. 31, 4.

איש לשדהו. Cf. 2 Chr. 31, 19; Neh. 12, 44. The remainder of the verse betrays its authorship beyond a doubt.

13, 11 ואעמדם על עמדם. Another unmistakable ear-mark. See note on Neh. 8, 7.

13, 12 מעשר וגו׳. Cf. vs. 5, and see note there.

13, 13. The *style* of this verse marks it sufficiently as belonging to the Chr., even without "the Levites" and the usual enumeration of temple officials.

נאמנים. Cf. 7, 2; *and especially,* 2 Chr. 19, 9; 31, 12.

13, 14 זכרה לי. Neh.'s fondness for these interjected prayers is quite noticeable (3, 36f.; 5, 19; 6, 14). Such peculiarities as this would be most readily seized upon by an imitator. The Chr. introduces this formula not only here, but also vs. 22. 29. 31.

חסדי. Cf. 2 Chr. 6, 42; 32, 32; 35, 26. These are the only examples in the O. T. of the use of חסדים for "good works."

13, 15 בימים ההמה. Cf. 12, 44; 13, 1.

בשבת. Cf. 9, 14; 10, 32. It is noticeable that the covenant in which the Ezra story culminates (Neh. 10, 30—40) corresponds throughout to this closing chapter of Neh., both in the matter included and often in the verbal form: marriage with foreigners, 10, 31; 13, 23—27; trading on the Sabbath, 10, 32; 13, 15—22; offerings for the temple service, and for the priests and Levites, 10, 33—40; 12, 44—13, 14.

13, 16 יהודה ובירושלם. The Chr.'s favorite combination, "Judah and Jerusalem"; not found in Neh.'s own writing.

13, 17 ואריבה .... ואמרה. Cf. vs. 11.

13, 19 שערי ירושלם. Compare this verse with 7, 3.

ומנערי. Mentioned in 4, 10. 17; 5, 10. 16. It may seem strange that the Chr. should have missed an opportunity of bringing in the Levites. This was however no regular

service, but temporary police duty, of no great importance. The Levites appear duly in v. 22.

13, 22 ללוים · · · · מטהרים. There can be no question concerning the authorship of this.

13, 23 היהודים. It has already been remarked that the Chr. does not elsewhere make use of this term; there was a particular reason for employing it here, however, inasmuch as Jews and Ashdodites &c. were put in direct contrast; as יהודית and אשדודית in the following verse.

השיבו נשים. This striking expression (also v. 27) appears elsewhere only in Ezra 10 (five times). For *the omission of the relative,* see note on 8, 10.

13, 24 אשדודית. How wide are we to suppose the difference between the language of the Jews and that of the Moabites, Ammonites, or Ashdodites? The reading of the text here does not give the impression that Neh. was taking these summary measures simply in the interest of a pure Jerusalem accent.

וכלשון עם ועם. This is awkward enough to be the Chr.'s own; but is more probably a misplaced gloss intended to supplement אשדודית. The testimony of the Greek Mss. is all but unanimous against it.

13, 25 ואריב עמם. As in vs. 11. 17.

ואמרטם. Cf. Ezra 9, 3.

אם תתנו וגו'. The same formula in 10, 31; Ezra 9, 12.

תשאו. See note on Ezra 9, 2.

13, 26. Cf. vs. 18; also 9, 26 ff.; Ezra 9, 6 ff.; 2 Chr. 29, 5—9; 30, 7. 8 &c.

13, 27 הנשמע. Cf. the very similar rhetorical question (הנשוב) Ezra 9, 14.

למעל. See note on Ezra 9, 2; and cf. Ezra 10, 2. 10!

להשיב נשים נכריות. Exactly as in Ezra 10, 2. 10. 14. 17. 18. See note on vs. 23.

13, 28 אלישיב. See note on vs. 4. The event alluded to here took place not long before the time when the Chr. wrote (Jos. *Antt.*, XI, 8, 2); possibly within his own memory. See below.

ואברחהו. Cf. v. 10; 1 Chr. 8, 13; 12, 15. It should be plain from the way in which this is told, that the founding of the Samaritan church did not take place in the time of Nehemiah. He could not have dismissed the whole matter with this brief and obscure mention. On the other hand, *the Chronicler,* who is getting in a stab at the new sect (notice להם and גאלי הכהנה in the next verse) through the medium of Neh., could not have taken a better way to accomplish his purpose.

13, 29 להם. To whom can this refer, as the story is told here?

על גאלי הכהנה. Cf. 7, 64 (Ezra 2, 62), where the same expression occurs in slightly differing form (a verse certainly written by the Chr.). How this accusation could apply is not at all apparent *from the present narrative;* from the particulars given by Josephus—in an account derived from extra-Biblical sources, and by no means to be separated from the history in which it stands—the meaning of the allusion is at once plain.

והלוים. Once more.

13, 30. This verse betrays in almost every word the hand of the Chr.

13, 31 ולקרבן וגו׳. Cf. 10, 35 f.

בעתים מזמנות. A noticeable expression, occurring elsewhere only 10, 35; Ezra 10, 14.

The evidence thus presented seems to me to prove that the Chr. wrote the whole of ch. 13. That he was the author of vs. 1—14. 28—31 there cannot be the smallest doubt (if his presence in Ezra-Neh. is admitted at all); the

indications in the intervening section vs. 15—27 are fewer, but conclusive nevertheless. As in the preceding cases, there is *nothing in the text* to justify the assumption that an older narrative was worked over, or that any paragraph or verse came from another source than the Chr.'s active brain. It does not appear that Neh. wrote anything more than the five chapters above assigned to him. His story is complete as there given; there is nothing to require or suggest its continuation further.

I append a tabular view of the results reached in the above analysis of Ezra-Neh. The Chr. made use of two documents: 1. Nehemiah's own account of the building of the wall of Jerusalem. 2. An Aramaic writing composed probably near the beginning of the Greek period.

Nehemiah.	*Aramaic Source.*	*Chronicler.*
(372 B. C.?)	(Near the end of the 4th century.)	(After 300 B. C.)
		Ezr. 1, 1—4, 8aα.[1]
	Ezr. 4, 9a.	
		4, 9b. 10 (as far as המו).
	4, 10 (from בקריה)[1]. 8aβ. 8b. 11—23.	
		4, 24.
	5, 1—6, 8.	

(Aramaic Source) [1] The words די יתבין must be restored before בקריה. At the end of the verse וכענת is a later addition. The mistake was occasioned by the resemblance to the end of vs. 11.

(Chronicler) [1] After making a simple transposition of clauses in 4, 6. 7. 8, as previously explained.

Nehemiah. (372 B. C.?)	*Aramaic Source.* (Near the end of the 4th century.)	*Chronicler.* (After 300 B. C.)
		Ezr. 6, 9. 10.
	Ezr. 6, 11—14bβ.	
		6, 14bγ—8, 36.
		Neh. 7, 70[1]—8, 18.
		Ezr. 9, 1—10, 44.
		Neh. 9, 1—10, 40.
Neh. 1, 1—2, 6.		
		2, 7—9a.
2, 9b—20.		
		3, 1—32.
3, 33.		
		3, 34aα.
3, 34aβ—5, 13a.		
		5, 13bα.
5, 13bβ—6, 19.		
		7, 1—69[2].
		11, 1—13, 31.

[1] 69 in Baer's edition.
[2] 68 in Baer's edition.

That the form of the text thus restored is that of *the original* Ezra-Nehemiah, I should be the last to admit. On the contrary, our canonical book is a mutilated version, in which the Aramaic Story of the Three Pages, which was interpolated at an early date, has been cut out again, *together with a part of the original narrative*, leaving a very noticeable gap between ch. 1 and 2. This I hope to prove elsewhere. There are also minor omissions which may be supplied from 1 Esdras, which on the whole represents an older form of the Hebrew text, for the portion it covers, than that which we have, though itself

much more carelessly written[1]. For the most part, our Hebrew text has come down to us in good condition and almost wholly free from additions. I have above noted only three: ארמית in Ezra 4, 7; וכענת in 4, 10; and וכלשון עם ועם in Neh. 13, 24. I have observed, but not thought it necessary to mention, several more; due in every case to scribal blunders, dittography, and the like. In many cases where literary taste seems to demand purification of the text, the trouble is due simply to the writer's peculiar style. No one who is familiar with the writings of the Chronicler could feel justified in marking verses, or clauses, or even single words, as later additions to the work of that author *merely because they are superfluous or disarrange the context.* Awkward parentheses and suspended constructions are among his specialties. It is not probable that the book was at first widely copied or read (see below). Those who would be likely to alter Hebrew canonical writings in the interest of a theory or for harmonistic purposes would be least likely to wish to alter this book. The Chronicler had cared for that.

2. The Historical Content of Ezra-Nehemiah.

The results reached in the preceding investigation will, if accepted, necessitate a decided change in our estimate of the value of Ezra-Nehemiah as a source for the post-exilic history of the Jews. It has been my aim to show: 1. That the method pursued by the Chronicler in writing this part of his book is precisely the same as that observed by him in the previous portions of his history, from Adam to the Exile. He incorporates his documentary

[1] It is my intention to make a detailed comparison of the two recensions, in the near future.

sources entire, so far as practicable, not rewriting them or working them over, but enriching them occasionally with an added clause or inserted paragraph; and supplements them with considerable narrative matter of his own composition. 2. That the older documents here incorporated by him are of much less extent than has been generally supposed. The question of *the trustworthiness of the Chronicler's narrative* thus gains considerably in importance, and it is with this that I shall chiefly concern myself. It is possible to be brief here. No fact of O. T. criticism is more firmly established than this; that the Chronicler, as a historian, is thoroughly untrustworthy. He distorts facts deliberately and habitually; invents chapter after chapter with the greatest freedom; and, what is most dangerous of all, his history is not written for its own sake, but in the interest of an extremely one-sided theory. In passing judgment on his account of the Ezra-Nehemiah period, it is only necessary to inquire: 1. what part of his narrative receives confirmation from other sources; and 2. what is the nature of such sources, and the character of their testimony. Where his account *is not supported by any other witness*, the matter is settled, strictly speaking, without further discussion. It may not be superfluous, however, to examine briefly the internal character of his narrative in a few such cases.

As for the story of the Return under Zerubbabel, told in Ezra 1. 2, each one of its several features has been repeatedly shown to be unworthy of credence. The Cyrus edict cannot possibly be regarded as genuine. Even the Aramaic document knows nothing of Zerubbabel as governor in the time of Cyrus (see 5, 14—16).[1] The mention of Sheshbazzar in ch. 1 is a transparent harmonistic device.[2]

[1] The Chr. avoids using the term "governor", to be sure. See below.
[2] How well it succeeded may be seen e. g. in 1 Esdr. 6, 17!

The list in ch. 2, whatever may be thought of its origin[1], is evidently *not* an authentic list of returning exiles. See Kosters, *op. cit.*, p. 32ff.; Wellhausen, *Israel. u. jüd. Geschichte*², p. 155. Kosters[2] has demonstrated, from the testimony of Haggai and Zechariah, that Zerubbabel and Joshua were not returned exiles; and furthermore, that the prophets H. and Z. know nothing of an important return of exiles from Babylonia.[3] The later references to this גולה, found in Ezra-Neh., are all by the hand that wrote Ezra 1. 2 (Ezra 4, 12, which is a disputed passage, may be left out of the discussion for the present).[4] According to the representation of this writer, Jerusalem was uninhabited when the exiles returned. He does not say this in so many words, but it is the necessary inference from his absolute silence regarding any "remnant"[5], and is quite in keeping with his idea of post-exilic Israel, for which הגולה is a synonym.[6] His theory, as it appears all through Ezra-Neh., is that the population of Jerusalem and the surrounding towns was entirely swept away by the Chaldaeans. These cities and villages then remained desolate until the return, when "the priests and the Levites and the porters and the singers and the Nethinim and all Israel" had simply to go and take possession of them and occupy them as they

---

1 I shall discuss below the question of the origin of these lists.

2 *Op. cit.*, p. 38 ff.

3 Cheyne, *Introd. to Isaiah*, 1895, p. XXXV f., accepts and supports this conclusion of Kosters.

4 Ch. 5, 13—16 omits all mention of the company that came with Sheshbazzar. The omission is noticeable. Cf. also 6, 3 ff.

5 Contrast Neh. 1, 2 f.!

6 In particular, 3, 8 leaves no room for any survivors from the pre-exilic community. That the expression עמי הארץ (עמי הארצות, גוי ה׳) is intended to refer to this remnant left in the land (Reuss cannot be successfully argued. See below.

pleased.[1] Such a representation as this hardly deserves serious refutation. In a word, the story of the return in the time of Cyrus has no credible testimony whatever in its favor; while there is weighty evidence against it.[2]

The continuation of the history in 3, 1—4, 5, describing the building of the altar and the beginning of work on the temple, is of the same character. Since Schrader's demon-

[1] Just as in the Priestly narrative of the conquest of Canaan the heathen are completely exterminated at a blow, and the Israelites have only to cast lots for the empty land.

[2] It is still possible to argue, as Wellhausen does (*Nachrichten der Königl. Gesellsch. der Wissenschaften zu Göttingen*, 1895, p. 183 f.; *Israel. u. jüd. Geschichte*[2], p. 155, 160), that a return at about this time is intrinsically probable, inasmuch as 1. Jerusalem was entirely destroyed, and the population swept away, by the Babylonian army; 2. Is. 40 ff. gives the impression that Jerusalem is desolate and without inhabitants (i. e. shortly before the time when this return of exiles is supposed to have taken place); 3. Nevertheless, in the time of Haggai and Zechariah Jerusalem is occupied by people in prosperous circumstances, with laws and rites quite like those of the Priest-code, and with a literature of their own, not Babylonian, but Palestinian, in its character. Ergo, there must have been a return of exiles.

To this may be said in reply: The accounts of the destruction of the city, and deportation of the inhabitants, are certainly very much exaggerated. As for the number carried to Babylon, even Jer. 52, 28—30 gives the total as only 4600, which is much more likely to be an exaggeration than the reverse. From the highly colored poetic utterances of such a writer as the author of Is. 40 ff. no legitimate argument on this point can be derived — nor could be, even if his language were much more definite than it really is. Wellhausen himself admits (*Nachrichten*, p. 185): „Man hat die Deportation vielfach als zu radikal angesehen. . . . . . Dem entsprechend hat man denn auch bei der Restauration zu sehr ausser Acht gelassen, dass doch ein starker Bodensatz der alten Bevölkerung sich noch im Lande vorfand." After this admission, there is little left on which to found the theory. The absolute silence of *all the prophets*, even Haggai and Zechariah, on the subject of a return of exiles in any considerable number, taken in connection with the condition of things in Jerusalem presupposed in Haggai, Zechariah and Malachi — our earliest witnesses from the city after its capture by the Chaldaeans — must be regarded as furnishing very straightforward evidence

stration[1] there is no need of further proof that the narrative here is utterly unworthy of credence. It is to be noticed with what an appearance of reality it is all told. The events are dated, even to the day of the month[2]; names of persons are freely used; and in vs. 10—13 we have a bit of vivid description in the Chronicler's characteristic style.

Of the Aramaic document, 4, 8—6, 14, and its worthlessness as a historical source, I have already spoken at some length. (See above.) The condemnation applies not only to 4, 8—23 (Kosters), but to all the rest as well. It is admitted on all hands that the "official documents" here presented cannot be regarded as genuine. In recognizing this, emphasis should be laid not only on the *motive* so apparent in all five of these documents alike, but also on the fact that this Aramaic section *contains almost nothing else*. It must be evident that the writer did not introduce the documents for the sake of the history, but rather the history (only a few bits of the barest narrative) for the sake of the documents. There is no legitimate use that can be made of such a work as this in constructing a sober history of the period, except in cases where its statements are confirmed from reliable sources. The main facts with which it deals are the following: 1. The Cyrus edict, and the laying of the foundation of the temple by

---

that the post-exilic community in Jerusalem grew up from the survivors of the pre-exilic community, namely, those who remained in the city when it was sacked, reenforced by those who would be certain to come in from all directions as soon as the danger was over. To argue that these survivors must have all belonged to the lowest stratum of the people, and have been therefore incapable of preserving the religious and literary traditions of Jerusalem, is to beg the whole question.

[1] *L. c.*, p. 481 ff.

[2] Ch. 3, 8 is no exception. 1 Esdras (5, 54—56) has preserved the original reading, beyond all question.

Sheshbazzar. 2. The attempt to build the wall, and its interruption by enemies, who secure a decree from Artaxerxes ordering the work to cease. 3. The completion of the temple by express command of Darius, and in spite of interference from Persian officials. As for the story of Cyrus' decree regarding the temple and the vessels, Kosters (p. 27) is undoubtedly right in explaining it as a fiction derived from Is. 44, 28; 45, 1. The official execution of the royal decree by Sheshbazzar formed a necessary part of the story.[1] As this feature, the founding of the temple by a heathen, was obnoxious to the Chronicler, he managed to get rid of it in his own account, as we have seen. There is evidently nothing to be learned from the book of Ezra regarding the time when the work of building the temple was first begun. The date given here—the beginning of the reign of Cyrus—was equally necessary to the story derived from Is. 44f. and to the Chronicler with his theory of the return from the exile.[2] Concerning the completion of the temple we are no better informed. There is the best of evidence that work was begun under Zerub-

[1] The fact that the name Sheshbazzar "sounds genuine" is far from proving that the statements here connected with it have any basis of fact. Why is it difficult to suppose that Jewish story tellers occasionally recognized the difference between native and foreign names? And there would be every reason for believing, even if we had not the books of Daniel and Esther, that Babylonian and Persian names were to be had when they were wanted.

[2] We should suppose, on general grounds, that at least a temporary house of worship (Hag. 2, 14; cf. Zech. 3, 8, &c.) would have been erected long before the time of Cyrus. The great undertaking in the time of Haggai and Zechariah would then have been to stir up the people to build a worthy structure in place of the poor make-shift. On this supposition, the words of Hag. 1, 2—6 take on new meaning. In the difficult passage Hag. 2, 15—19 there is at least nothing to prove the contrary (in 2, 16 read, with LXX, מֶי הֱיִיתֶם "How fared it with you?" For the idiom, cf. Ruth 3, 16).

babel in the second year of Darius (I); beyond this, we are limited, unfortunately, to the statements of the Aramaic document, 6, 14, and the Chr. (with the usual date), 6, 15; and on these, as on the stories of hostile interference, 4, 1—5 and 5, 3 ff., no dependence can be placed. The episode of Tatnai and his associates is introduced as means to an end; namely, the glorification of the Jews and their worship in the long letter that follows, and especially in the edicts of Cyrus and Darius, 5, 8—6, 12. The story told in 4, 8—23 is of a like nature. The statement that the Jews made an early attempt to build the city wall, but were hindered, is not in itself hard to believe, nor can it be fairly claimed that it is contradicted by other evidence.[1] Only the character of the source from which it comes debars us from making any confident use of it. In fine, there is nothing in this Aramaic writing to render it probable that the author had at his command any other source than the books of Haggai and Zechariah.

The story of Ezra is the Chronicler's masterpiece. It is the best exemplification of the traits that appear so prominently in the long passages in the book of Chronicles, his own qualities as a writer of fiction and his idea of the history of Israel. The story of the return under Ezra is in most respects a repetition of the former account, of which Zerubbabel was the hero. As that expedition signified the restoration of the Jewish community and the building

---

[1] With Kosters' argument (*l. c.*, p. 58f.) that Neh. 1, 1 f. does not refer to a definite calamity that had recently befallen the Jews, I am in full agreement, however. Even Kosters fails to enter a protest against the wholly unwarranted assumption, now in such favor, that Ezra 4, 21—23 implies a destruction(!) of the part of the wall that had been built. It is plain, moreover, that neither the Aramaic writer nor the Chr. identified the Artaxerxes of Esra 4 with the one mentioned in Neh 1 ff. See above.

of the temple, so this second layer of exiles is designed to complete the work thus begun, and give the religious institutions their final form. The narrative shows the same unhistorical features that were seen in the case of the other. The Artaxerxes letter, 7, 12—26, is a transparent imitation of the letters (themselves fictitious) in the preceding chapters[1], and stands on the same plane with the Cyrus proclamation in ch. 1, which it resembles in several particulars. When the members of this expedition arrive in Jerusalem, they are at once absorbed in the community, and are not again mentioned or thought of as in any way distinguished from the rest.[2] Here, again, the remnant left in the land at the time of the Babylonian captivity is wholly ignored. See for example Ezra 9, 1. 4, &c. The only occupants of the land are the members of the two expeditions from Babylonia (called collectively the גולה)[3], and the עמי הארצות. These last-named, whatever their origin, are *heathen*, the legitimate successors of "the Canaanite, the Hittite, the Jebusite", &c. (Ezra 9, 1; cf. vs. 2. 11; 6, 21, &c.). That Jews left in the land cannot be intended here is shown especially in the chapters treating of the mixed marriages. And on the other hand, the members of the גולה are the only sinners in the matter of the foreign wives, because there were *no others* who could thus sin! Either the Chr. really believed that "the Canaanite, the Hittite, the Jebusite", and so on, remained in the land until the end of the fifth century (!), or else he is transferring to Ezra's time a condition that existed in his own day. In that case he would

---

[1] In vs. 12 שלם has accidentally fallen out after שמיא. Cf. 5, 7. The emendation is so obvious that it is strange no has made it.

[2] Against Kosters, *l. c.*, p. 97 and elsewhere.

[3] The way in which this term is used by the Chr. as an exact synonym for "Israel" is well illustrated in Ezra 10, 8.

probably have found it difficult to explain just what he meant here by the expression עמי הארצות.

The central point in the story of Ezra is the account of *the restoring of the Law*. This was the main object of his coming from Babylon (see above). The members of his expedition, on their arrival at Jerusalem, disperse to "their" respective cities, where they remain until it is time for them to assemble with the rest of Israel to hear the Law read. The account of this ceremony is cast in the same mould as the stories told by the Chr., on his own authority, concerning his other favorites, David, Solomon, Hezekiah and Josiah. In particular, the story of the dedication of Solomon's temple, 1 Ki. 8; 2 Chr. 5—7, furnishes a striking parallel to Neh. 8, and might well be supposed to have served as the model. The children of Israel assemble in the seventh month (2 Chr. 5, 2. 3). A brazen platform, or pulpit, has been prepared; and Solomon, mounted upon it, conducts the ceremony (6, 13; not in Kings). As he blesses the people, all stand (6, 3). The long prayer which follows is made up largely of Deuteronomic phrases (6, 14—42). After the ceremony, all disperse and keep the feast with joy (7, 8. 9).

To the question whether there may not have been some *facts* at the basis of this story of Ezra and the Law, the answer, so far as any can be given, must be in the negative, for the following reasons: 1. Because of the improbability of the story itself. It is a kind of narrative of which we have abundant examples in the so-called "priestly stratum" of the O. T. The representation is mechanical and unnatural to the last degree. It is understood in Babylonia that Ezra is to proceed to Jerusalem and reinstate the Law, as an officer would serve a writ. Jerusalem was a city of some size, with rulers, nobles (Neh. 2, 16, &c.; cf. 1, 2),

native priests (Zech. 3, 8, &c.), a population partly, at least, in very good circumstances (Hag. 1, 4), and with old and well established religious traditions. But Ezra conducts matters with a high hand, and the people of the city, priests and laymen alike, stand huddled together like frightened sheep while the ceremony of "restoring the Law" is being carried through. This is the Chr.'s own way of manufacturing history. To suppose, as is now commonly done, that *a new law-code* was *introduced* (i. e., made canonical) on this occasion involves still greater difficulties. It is not in itself a probable theory that the Priestly Law should have been written or edited in Babylonia; and there is certainly nothing in the law itself that could be regarded as proof of such an origin. The sole witness to this theory is the story told in Ezra-Neh. As for the way in which the Law came to be regarded as sacred and binding, it may be that there are those who can see how it would be easier for Babylonian priests to suddenly foist a "canonical" law-code upon the people of Jerusalem, than for native priests gradually to gain for it its place of authority. 2. The second reason for believing that the Ezra story has no basis of fact need only be stated. It is because of what we already know concerning the Chr.'s talent for manufacturing just such stories in favor of his own view of the history of Israel. The wealth of incident with which the narrative is set forth (e. g. Neh. 8, 4; Ezra 10, 6. 9) will not deceive those who have read the Chronicles.[1] 3. The motive for composing such a story at this point in the history is especially plain to see. The Law was carried to Babylonia with the children of Israel. Now that the temple was rebuilt, and it was once more possible to observe

[1] Cf. also Wellh., *Proleg.*4, p. 353.

the Law, it was fitting that it should be brought, with due ceremony, to Jerusalem.[1] It had been sadly neglected, moreover, and here was the opportunity to exhibit the fact in a most impressive way. It was necessary, too, to create a fitting character to do this work. Nehemiah could not be used for the purpose; for he was not suited, either by birth or by profession, for the task; besides, everybody knew who he was and what he had done. To a history written from the standpoint of this one, an Ezra was indispensable.[2] The Chr. certainly took the simplest and most direct way to provide one, concerning himself only with the immediate object, and leaving the rest to his readers. A lineal descendant of Aaron, an "expert scribe"[3], the absolute power of a dictator—these were the necessary properties of the character. 4. A fourth reason is derived from the significant *silence concerning Ezra* in Sirach 49, 11—13 (written about 180 B. C.?). The more carefully one reads this long hymn (ch. 44—50) in praise of the names revered in the Jewish church, the more remarkable the omission of Ezra seems. Zerubbabel, Joshua and Nehemiah receive appreciative mention. Notice also the writer's enthusiasm over Josiah and his reforms, 49, 1—4. It is hardly credible that Bar Sira, with his zeal for the

---

1 Similarly, in certain favorite Jewish legends the *sacred fire* is kept safe in Babylonia until its restoration (by Nehemiah, 2 Macc. 1, 20 ff.).

2 Just as an Asaph was required by the Chr.'s theory as to the Temple music.

3 Throughout the narrative, Ezra is represented as a "scribe" in the later technical sense of the term; one learned in the Law, and qualified to expound and apply it; the N. T. γραμματεύς (against Stade, *Gesch.* II. p. 140, note). In Ezr. 7, 6 he is introduced as סופר מהיר בתורת משה, and in 7, 10 it is said of him הכין לבבו לדרש את תורת י״י ולעשות וללמד בישראל. And this conception of his relation to the Law is consistently maintained. See also Carpzov, *Introd.*, I. (1757), p. 308. In 1 Esdr. 8, 8; 9, 39. 49, סופר is rendered simply ἀναγνώστης.

Jewish Law, should have intentionally slighted Ezra; the one satisfactory explanation of his silence is, that he had never heard of him. And this is in every way probable. The Chronicler's book of history was not one that would be often copied or widely circulated.[1]

The account of Ezra's social reforms is quite as destitute of any internal probability or external support. The inhabitants of Jerusalem here presented to us are puppets, made to act according to a theory (as in Num. 31, Judg. 20 f., 1 Chr. 13, &c.), not men and women of flesh and blood. The monstrous proceeding described in Ezr. 9. 10[2] would be sufficiently incredible even if it were demanded by the Jewish Law, which is not the case. Race exclusiveness is not brought about suddenly and violently, by a wave of the hand. Whether the Chr.'s purpose in this part of his narrative was to account for this same exclusiveness, or to work in its interests, or to deal a blow at the founders of the Samaritan church, need not here be conjectured.

Before leaving the story of Ezra and his expedition, a word more may be said about the Jewish tradition of a return from the Babylonian exile. The fact deserves to be emphasized, not passed over lightly, that outside of Ezra-Neh. there is not a trace of any such tradition in the Old Testament. To the prophets, Babylonia is not the only land of captivity. The "exiles" of whom they speak are scattered among all the nations (Is. 43, 5. 6; 49, 12; Zech. 7, 14; 8, 7, &c.). The cherished hope seems to be

---

[1] It may be worth mentioning, in this connection, that in 2 Macc. 1, 18—36, Nehemiah, not Ezra, is the one who restores the worship (Renan, *Histoire*, IV. p. 97).

[2] It is represented as completely successful, Neh. 9 f. being the immediate sequel of Ezr. 10. See above.

that the Jews of the Diaspora who have left the holy land, and suffered strangers to pour in, will one day return (Joel 4, 17b). But there is nowhere a hint that this hope was ever realized in any actual occurrence. Such an event would have furnished a most inspiring theme for a Psalm-writer, or could have been used with great effect in the prophet's prediction; but we look in vain for anything of the kind.[1] With the exception of the single clause in Ezr. 4, 12 (in the Aramaic Document), *every mention of a return comes from the Chronicler.* While there is nothing improbable in the supposition that the Chr.'s extravagant theory of the exile and the restoration was inherited, in fully developed form, by him; yet in view of the silence of Ezr. 5, 13—16; 6, 3 ff. with regard to a return of exiles (see above), it seems to me more probable that the clause די סלקו ..... לירושלם in 4, 12 is an interpolation by the Chr.

The principal additions made by the Chr. to the genuine memoirs of Nehemiah are lists of names. The general character of some of these has already been briefly noticed above; it remains to ask whether any use can be made of any of them. Even an untrustworthy writer may sometimes give us valuable information. But concerning these lists in Ezra-Neh. (for all belong in the same category) there is only one answer that can be given. There is nothing to make it probable that any one of them was derived directly or indirectly from official sources; while on the other hand there is no lack of indications that we have in them merely worthless compilations. A comparison of these lists with one another and with those in 1 Chr. leaves the impression made by looking into a kaleidoscope, though without the element of regularity, for the same broken bits

[1] In the book of Tobit (14, 5) we have at last the tardy mention.

are jumbled together in many different ways. Compare e. g. Ezr. 2 (Neh. 7, 7—68) with Neh. 11, noticing the context (see above). Cf. also 1 Chr. 9, 2—17 with Neh. 11, 3—24 and 1 Chr. 24—26.[1] In Neh. 10, 1—28, the writer is apparently speaking of individuals; but a comparison of 7, 8—43 and 12, 1—21 seems to require us to suppose that he is referring to families or classes. Besides this economy of material, which is in itself more than suspicious[2], there are contradictions and impossibilities in the Chr.'s lists, of such a nature as to confirm the impression that he alone is responsible for them. For characteristic examples, see Graf, *Geschichtl. Bücher*, p. 230 ff.; Wellhausen, *Prolegomena*[4], p. 220 ff.; Smend, *Listen*, p. 10f.; Kosters, *Wiederherstellung*, p. 38, 40. The fondness for inventing such tables and catalogues as these has played a very conspicuous part in the world's literature.[3] Knowing the Chr.'s qualities as a historian, and that the tendency just mentioned is especially strong in him, only one course is open to us; namely, to refuse to make any use of these lists. Neh. 3 is on the same footing with 1 Chr. 12.

The unhistorical character of Neh. 12, 27—13, 31 has already been shown, in connection with the analysis. Nehemiah, so far as we are able to judge from his own memoirs, was a man of affairs, and one not likely to concern himself with the things that are most interesting to the Chr. He did institute certain reforms, however (ch. 5), and it was possibly this fact that led the Chr. to make him a reformer after the pattern of Ezra (see note on 13, 15) and a special patron of the Levites.

---

[1] See Smend, *Die Listen*, p. 7.

[2] Cf. especially Graf, *Geschichtl. Bücher*, p. 242 f.!

[3] See the interesting illustrations in Bernheim, *Historische Methode*[2], p. 272 ff.

The evidence furnished by 13, 28 f. with regard to the founding of the Samaritan church is important as corroborating the story told in Jos. *Antt.* XI, 8, so far at least as the date is concerned.

It is unfortunate that we should be left in doubt as to *which king Artaxerxes* was Nehemiah's benefactor. According to the tradition represented by the Aramaic Document and the Chronicler, it was Artaxerxes II. (Mnemon), who reigned 404—358 B. C. This is certainly testimony of the most unsatisfactory kind, but it is all that we have.

The result of the investigation as to the historical content of Ezra-Neh. has thus been to show, that aside from the greater part of Neh. 1—6 the book has no value whatever, as history. It may have served a useful purpose in its own day. The Chr. was not trying to write history for us, but for what he supposed to be the benefit of his people. He had his own motive, which we shall do well not to judge harshly. But his work, whatever else may be said of it, certainly throws no light on the history of the Jews in the Persian period.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

Beihefte

zur

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

III.

Altisraelitische Kultstätten

von

Lic. theol. Aug. Freiherrn von Gall

Lehrer an dem Realgymnasium und an der Realschule zu Mainz.

Giessen

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung

1898.

Altisraelitische Kultstätten

von

Lic. theol. Aug. Freiherrn von Gall
Lehrer an dem Realgymnasium und an der Realschule zu Mainz.

Giessen
J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
1898.

Bisher sind erschienen:

Beihefte

zur

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

I.

Die Datierung der Psalmen Salomos. Ein Beitrag zur jüdischen Geschichte. Von Lic. theol. Frankenberg. IV u. 97 S. 1896. M. 3. 20.

II.

The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah. By Dr. Charles C. Torrey, Instructor in the Semitic Languages at Andover Theological Seminary IV u. 65 S. 1896. M. 2. 40.

Vorliegende Arbeit hat es sich zur Aufgabe gestellt, die altisraelitischen Kultstätten einzeln zu untersuchen. Was sich von der Entstehung, der Geschichte und der Einrichtung jedes Heiligtums noch feststellen lässt, musste dabei besprochen werden. Auch die geographische Bestimmung jedes Ortes durfte nicht fehlen. Der bearbeitete Stoff bringt es natürlich mit sich, dass viele Ausführungen einen mehr oder weniger hypothetischen Charakter an sich tragen. Erstrebt habe ich, den Gegenstand möglichst vollständig zu erschöpfen. Manches, was man vergeblich sucht, mag von mir übersehen worden sein; aber manches davon ist auch von mir absichtlich beiseite gelassen worden, da es mir der Beachtung nicht wert erschien. Es mag Orte geben, die es auch verdient hätten, hier gebucht zu werden. Ich habe dann in ihnen keine Kultstätte gesehen oder auch sehen wollen, wie bei Rimmon.

Ein Verzeichnis der besprochenen Heiligtümer habe ich vorangeschickt. Es ist so eingerichtet, dass ich nur die Ortsnamen aufgenommen habe. Man suche z. B. Elon More unter Sichem und Elon Bakhuth unter Bethel. Das gebotene Einteilungsprinzip dürfte sich als das die wenigsten Schwierigkeiten bereitende empfehlen.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

A.

Ausserhalb des heiligen Landes gelegene Kultstätten.

1) Sinai-Horeb 1
2) Hor 22
3) Ba'al Zephon 22
4) Elim 23
5) Rephidim 28
6) Ḳadesch 29
7) Chorma 37
8) Obhoth 38
9) Elath 38
10) Beer lachai roi 38

B.

Die Kultstätten des heiligen Landes.

α) Simeon

1) Beerscheba' 44

β) Juda

1) Hebron 51
2) Karmel 59
3) Beth 'Anoth 60
4) Ḳirjat Je'arim (die mit בעלה, בעלת komponierten Namen). 60
5) 'En Schemesch 63
6) Migdal Gad 63
7) Bethlehem 63
8) Beth Dagon 64
9) Jabnel 65
10) Ba'al Perazim 65
11) Ba'al Hamon 65
12) 'Emeḳ ha-ela 66
13) Jisre'el 66
14) Nebo 67
15) 'Ir-naḥasch 67

γ) Die Kultstätten in und bei Jerusalem.

1) Ölberg 67
2) Schlangenstein 69
3) Gihonquelle 70
4) Thal der Kinder Hinnom . 71
5) Bamath hasse'irim 75
6) Tempel 75
7) Königsgrund 76
8) Thal der Schattengeister . 77

δ) Benjamin

1) Gilgal (Jericho) 78
2) Thal Achor 83
3) Mizpa 83
4) Eben ha'ezer 84
5) Rama 85
6) Gibea' 87
7) Geba' 87
8) Ba'al Tamar 88
9) Elon Tabor 88
10) Grabmal der Rahel . . . 89
11) Gibe'on 90
12) 'Ai 91
13) 'Anathoth 92
14) Nob 92
15) Ba'al Chazor 94

Seite

ε) Ephraim.

1) Bethel 94
2) Timnath Serach 103
3) Baʿal Schalischa 104
4) Silo 104

ζ) Manasse (West)

1) Sichem 107
2) Ophra 119
3) Höhe des Pinechas . . . 120
4) Piraʿthon 121
5) Samaria 122
6) Berg Karmel 123

η) Sebulon

1) Berg Tabor 124
2) Ajjalon 125
3) Jiphtach-El 126
4) Beth-Schemesch 126

ϑ) Issachar.

1) Jisreʿel 126
2) Gibeʿath Hammore . . . 127
3) Tomer Debora 127
4) Ḳedesch 128
5) Schamir 128

ι) Naphtali.

1) Ḳedesch 128
2) Beth-ʿAnath 129
3) Jabnel 129
4) Migdal-el 130
5) Beth-Schemesch 130
6) Rama 131

κ) Ascher

1) Rama 131
2) Neʿi-El 131
3) Beth-Dagon 131

Seite

λ) Dan

a)

1) Beth-Schemesch 131
2) Timna 132
3) Grab des Simson 133
4) Ramath Lechi 133
5) Elon 134

b)

6) Hermon 135
7) Baʿal Gad 135
8) Dan 136

μ) Gileʿad,

a) Halbmanasse.

1) Golan 138
2) ʿAschtaroth 138
3) Ḳamon 140

b) Ruben.

1) Bezer 140

c) Gad.

1) Zaphon 141
2) Mizpa 141
3) Machanaim 147
4) Pnuel 147
5) Goren Haaṭad 148
6) Jabesch 150
7) ʿAṭaroth 151
8) Peʿor 151
9) Pisga 151
10) Nebo 151
11) Stadt Nebo 154
12) Ḳerijoth 154
13) Baʿal Meʿon 155
14) Bamoth Baʿal 155
15) Nachali-El 155
16) Beer 156
17) Haschschiṭṭim 156

A.

Ausserhalb des heiligen Landes gelegene Kultstätten.

1) *Sinai* (סִינַי) — *Horeb* (חֹרֵב).

Auf der Scheide zwischen Afrika und Asien ragt eine gewaltige Landzunge in den arabischen Meerbusen; eingeengt wird sie vom Schilfmeer und dem älanitischen Meerbusen. Arabia Petraea wurde sie von den Alten geheissen, jetzt ist sie unter dem Namen Sinaihalbinsel allgemein bekannt. Diesen Namen verdankt die Halbinsel der Annahme, dass auf ihr der Berg Sinai gelegen habe. Man wusste es, soweit man zurücksah, nie anders, als dass der Berg der Offenbarung Jahwes in Arabia Petraea zu suchen sei. Dies ist schon die Auffassung, welche die Schlussredaktion des Pentateuch und der Priesterkodex (P.) haben. Num. 33 [1] giebt uns eine zusammenfassende Darstellung des Wüstenzuges, wie man sich denselben in der nachexilischen Gemeinde vorstellte. So ausführlich dieselbe auch ist, so wenig lässt sie sich sicher geographisch kontrollieren. Fast alle Stationen sind uns ihrer Lage nach unbekannt. Hat man sie im Einzelnen zu bestimmen gewagt, so geschah das lediglich von der Voraussetzung aus, dass der Sinai in dem auf der

[1] Dass Num. 33 im Geist des P. abgefasst wurde, ist allgemeine Annahme. Es kommt nicht darauf an, ob es schon in der Grundschrift gestanden hat (Dillm.) oder erst später hinzugefügt worden ist (Kuen., Wellh., Corn.).

Halbinsel gelegenen Gebirge zu suchen sei. Allerdings giebt die Aufzählung der Lagerorte in Num. 33 einige leidlich genaue Anhaltspunkte. Nehmen wir an, dass Raemses (V. 5) in Gosen gelegen hat, so muss von hier aus der Zug der Israeliten nach Osten gegangen sein, denn man gelangt nach V. 6 an den Rand der Wüste. Von hier aus muss man dann südlich marschiert sein, um durchs „Meer" ziehen zu können (V. 8). Die Durchgangsstätte durch das Meer wird wohl die schon seit Jahrhunderten versandete Spitze des Schilfmeeres gewesen sein. Lagert man nun nach V. 10 wieder am Schilfmeere, so muss die Wanderung längs der Küste stattgefunden haben und ein ziemlich südlich gelegener Punkt erreicht worden sein. Von dem Lagerplatz am Schilfmeer ging es nach V. 11 in die Wüste Sin (מִדְבַּר סִין). Von der Wüste Sin dürfen wir wohl sicher vermuten, dass sie in Arabia Petraea gelegen hat, da der Kult des Mondgottes Sin noch in später Zeit hier seine Hauptpflege hatte.[1] Nicht allzuweit von dem מִדְבַּר סִין muss nach V. 15 dann der מִדְבַּר סִנַי und damit der Berg Sinai selbst gelegen haben. Die Tradition, die den Sinai auf der nach ihm benannten Halbinsel sucht, lässt sich also schon um das Jahr 400 v. Chr. als vorhanden nachweisen. Aber wir können ruhig noch um 2 bis 3 Jahrhunderte zurückgehen, denn auch die ephraimitische Quelle (E) — wenigstens in ihrer Endgestaltung — kennt die Überlieferung. Ex. 13, 17—19[2]

---

[1] Vom Gott סִין hat auch die Wüste סִין ihren Namen; vergl. ZDMG. XX, 286. Noch am Ende des 6. Jahrhunderts ist nach Antonius Placentius (Itin. C. 38) unter den heidnischen Arabern der Halbinsel Mondkult getrieben worden; vergl. ZDMG. III, 202 ff. Baethgen, Beiträge zur semit. Relig.-Gesch 105. Auch Diodor Sicul. weiss nach Land (Theol. Tijd. 1868, 164) von einem Kult auf der Halbinsel an einem τόπος παραθαλάσσιος mit Namen Φοινικών.

[2] Das Stück gehört eingestandener Massen zu E (Dillm., Kuen., Wellh., Corn., Bac.). — Ich citiere bei Angabe der Quellenscheidung im

sucht zu erklären, warum Israel nicht direkt nach Palästina gegangen ist. Nach V. 18 sind die Israeliten längs der Wüste am Schilfmeer (דרך המדבר ים סוף) gegangen; der Zug bewegte sich also auf der Westseite der Sinaihalbinsel. Nach E zog man nach dem Durchmarsch durch das rote Meer über Mara[1], Elim[2], Rephidim[3] nach dem Gottesberg, dem Horeb.[4] Soweit wir die Lage der Marschroute verfolgen

---

Folgenden gewöhnlich nach den Tabellen zu Holzinger Einleitung in den Hexateuch.

[1] 15, 22 gehört sicher zu J (Dillm., Kuen., Driver). Dass das Folgende nicht von dem gleichen Verf. stammen kann, zeigt der Umstand, dass es sich V. 23 um etwas ganz anderes dreht. V. 22, wo man überhaupt kein Wasser findet, hat seine natürliche Fortsetzung in 17, 1 b β. Dagegen findet man in V. 23 Wasser, nur ist es ungeniessbar. Die Namengebung in V. 23 scheint der Schluss von der Marageschichte zu sein. V. 24—25 sind auf Kosten von JE zu setzen. Das zweimalige יהוה in V. 24 kann nicht von E stammen, dagegen ist צעק אל echt elohistisch (Holz. a. a. O. 187); לון findet sich dagegen 17, 3 in einem jahwistischen Vers (V. 2 ist die Dublette aus E; für מצרים hat E ארץ מצרים). Zur späten Abfassung von V. 25 b vergl. unten S. 31. Der bitteres (salziges) Wasser enthaltende Brunnen מרה ist wohl die heutige Quelle Hauwâra (عين هَوّارة); vergl. Burckhard, Reisen 777. 1071. Robins. Pal. u. d. südl. angr. Länder I, 106 f. Schubert II, 274. Palmer Desert of the Exod. I, 40.

[2] Zur Lage von Elim vergl. unten S. 23. 15, 27 ist von P aus E übernommen worden. Das Stück J zuzuweisen geht nicht an wegen des schon besprochenen Anschlusses von 17, 1 b β an 15, 22.

[3] Über die Unsicherheit der Lage von Rephidim siehe unten S. 28. 17, 8 ff. fasse ich mit Dillm., Kuen., Corn. gegen Wellh. als zu E gehörig. Ahron ist J gänzlich unbekannt, und Josua ist hier Moses schon sehr angenähert. Mit Recht hat Holtz. auf das ganz magisch Wirkende des Mosesstabes aufmerksam gemacht (S. 206), was nur zu E passt, wie schon seine Bezeichnung als מטה האלהים zeigen könnte. Die aus 17, 2 ff. für E herauszuschälende Meribageschichte ist von JE erst hierher gesetzt worden; vergl. unten S. 30 f.

[4] בחרב in 17, 6 ist Glosse. J oder E hätten ein אשר vorhergehen lassen. Wir sind auch noch gar nicht am Horeb. Das sind wir erst in C. 19. Die Fortsetzung von 17, 16 bei E ist, da C. 18 nicht an seiner ursprünglichen Stelle steht, wohl in 19, 2 (ויסעו מרפדים ויחנו במדבר נגד ההר) zu finden. Nur E kennt Rephidim und liebt meist kurzweg die Be-

können, dürfte sicher sein, dass der Horeb auf der Sinaihalbinsel lag. Andere Belegstellen von gleichem Gewicht sind nicht vorhanden. Mit der 40tägigen Reise des Elias nach dem Horeb ist nichts anzufangen (vergl. unten S. 20). Von Belang wäre allenfalls noch Ex. 4, 27 (E). Aharon soll Moses in die Wüste entgegengehen, er thut's und trifft ihn am הר האלהים. Für Ägypten, wo doch Aharon war, ist aber, von Palästina aus betrachtet, die nächste Wüste die von Arabia Petraea. Vielleicht ist Arabia Petraea für den alten Israeliten die Wüste κατ' ἐξοχην, המדבר gewesen, (vergl. die Sahara, die Wüste Afrikas); vergl. Gen. 14, 6. Ex. 3, 1. 13, 18. Deut. 11, 24. Die Überlieferung weiss es anscheinend nicht anders, als dass der Horeb auf der Halbinsel liegt. Reicht also diese Tradition sicher schon 700 Jahre vor unsere Zeitrechnung zurück, so wird man es nicht ohne weiteres für erlaubt halten dürfen, von ihr abzugehen. So hat man sich denn früh bemüht, den hlg. Offenbarungsberg nach den Angaben der Bibel auf der Sinaihalbinsel wiederzufinden. Es kommt dabei gar nicht darauf an, ob man den Horeb und den Sinai von einander trennt und annimmt, dass Horeb die Bezeichnung für den ganzen Granitgebirgsstock der Sinaihalbinsel bildete, von dem der Sinai einen Teil, etwa den Ġebel Mûsa samt dem w. gelegenen, jetzt Horeb genannten Gebirge, ausmachte[1], oder ob man den Horeb in dem n. Teil der Felsenmasse findet, deren s. Höhe, der Ġ. Mûsa dann den eigentlichen Sinai bildet.[2]

zeichnung des Horeb als ההר (3, 11). Das andere im V. gehört zu J. Nur dieser Quelle ist der סיני bekannt, nur sie liebt ישראל, während E בני ישראל vorzieht.

[1] Rödiger zu Wellsteds Reisen II, 89 ff. Ewald, GVJ.3 144.

[2] So die Mönche auf dem Sinai; vergl. Ebers durch Gosen zum Sinai[1] 316. 577. Riehm HBA.[2] II 654. Doch wird eine ältere Überlieferung erwähnt, die noch Ludolf auf seinen Reisen (1336—50) hörte, wonach der Sinai „gegen Ägypto“ seinen Namen verliert „und wird geheissen Oreb“ (Ludolf v. Suthem in Reyszber. 448 nach Ebers 586).

In dem Ǵ. Mûsa sieht nun die Tradition der Mönche des Katharinenklosters[1] den eigentlichen Berg der Gesetzgebung. Noch heute wird diese Anschauung von vielen Forschern für die richtige gehalten.[2] Belegen lässt sich das Vorhandensein dieser Auffassung erst seit Justinian, der ja auf dem Musastock den Grund zu dem bekannten Kloster legte. Denn unter ihm wurde ein Kastell zum Schutz der seither auf den Bergen zerstreut lebenden Mönche angelegt.[3] Es wird allgemein zugegeben, dass sich eine frühere sichere Bezeugung für den Ǵ. Mûsa nicht aufbringen lässt. Anders steht es mit dem Serbal, dem weit w. vom Ǵ. Mûsa unfern der Küste gelegenen Berge. Die besten Anwälte hat diese ältere Hypothese in Lepsius[4] und Ebers[5] gefunden. Joseph. nennt Antiq. II, 12, 1. III, 5, 1 den Sinai den höchsten Berg der Gegend. „Wenn auch die absolute Höhe des Serbal (2045 m) die des Ǵ. Mûsa (2244 m) nicht erreicht, so ist doch die hier allein in Betracht kommende, für das Auge ersichtliche Höhe des Ersteren fast doppelt so gross als die des Letzteren“.[6] Auch Euseb[7] findet den Horeb eher bei dem Serbal als bei dem Ǵ. Mûsa, denn das von ihm als in seiner Nähe erwähnte Pharan ist wohl im Wadi Feirân zu suchen.[8] Auch der τόπος παραθαλάσσιος des Diod. Sicul.[9] führt auf den nahe dem Meere gelegenen Serbal, während

---

[1] Ebers 309—326.

[2] Robinson I, 145 ff. Tischendorf Die heiligen Lande 92 ff. Graul Reise nach Äg. u. dem Sinai 1854. II, 221. Rüppel Reise in Abess. Frkf. 1838—40. S. 125 ff. Fraas Aus d. Orient. 1867. S. 16. Palmer S. 169. Strauss Sinai u, Golgatha[8]. 129. Riehm a. a. O. I, 1510 ff.

[3] Ebers a. a. O. 403 ff. Bädeker Pal. u. Syr.[4] 228.

[4] Briefe 340 ff. 417 ff.

[5] S. 412.

[6] Riehm a. a. O. II, 1510.

[7] Onom. Sacra ed. Lagarde[2] 291, 93. 150, 5.

[8] Ebers a. a. O. 212 ff.

[9] Oben S. 2.

doch der Sinai der Mönche weiter im Innern liegt. Von anderen weniger gewichtigen Zeugen zu schweigen, gehen wir zu Kosmas Indicopleustes über, der um 535 Arabia Petraea bereiste. Er sagt aus,[1] dass etwa 6000 Schritte von Pharan der hlg. Berg gelegen habe. Dann kann er aber nur den Serbal gemeint haben. Blühte doch auch schon fast 200 Jahre vor Kosmas in den Thälern des W. Feirân und seiner Umgebung ein grossartiges Cönobitentum[2], dessen Spuren uns noch heute verkündigen, dass für die damalige Zeit nur der Serbal als der Sinai gelten konnte. Auch die arabische Litteratur führt uns auf den Serbal als den hlg. Berg,[3] vorausgesetzt, dass die Stadt, in der Jethro gewohnt haben soll, in Feirân zu suchen ist, „dessen Einwohner sich gerade in der Zeit der Ausbreitung des Islâm rühmten, Nachkommen des Jethro zu sein".[4] Hier wäre auch noch auf die arabischen Ortsnamen der Serbalgegend aufmerksam zu machen, die an die Mosesgeschichte erinnern können. El Ḥesweh kann von Ex. 2, 16. 17 seinen Namen haben, und der Munâǵâ-Berg soll nach der muslimischen Sage den Namen مُنَاجة von dem Verkehr des Moses mit Gott erhalten haben. Auch werden heute noch auf dem Ǵ. Munâǵa von den Arabern Opfer gebracht.[5] Auch Benjamin von Tudela, ein spanischer Jude des 12. Jahrhunderts, erwähnt die Stadt des Jethro in der Nähe des Berges Sinai; „der Berg sei klein und in 5 Tagereisen von Ägypten aus erreichbar. Das rote Meer ...... wäre eine Tagereise vom Sinai entfernt".[6]

[1] Topograph. Christ. V. in Collectio nova patrum ed. Montfaucon. T. II. 195 f.

[2] Ebers a. a. O. 216 ff.

[3] Ebers a. a. O. 397 ff.

[4] Weil, Bibl. Legenden der Muselmänner. Frkfrt. 1845. S. 148.

[5] Ebers a. a. O. 240. 393.

[6] Nach Ebers a. a. O. 399.

Alles in Allem dürfte der Serbal als der Berg der Offenbarung bei weitem besser bezeugt sein als der Ǵ. Musa.

Fraglich ist, ob Rödiger[1] den Namen Serbal richtig als סרב בעל „Palmbusch des Baal" erklärt, was allerdings wegen des Φοινικών bei Diodor Sicul.[2] sehr für die Gleichung Serbal-Sinai spräche.

Die bessere Bezeugung des Serbal als des hlg. Berges wird auch allgemein zugestanden. Wenn man die Tradition verlässt, so sucht man das dadurch zu erklären, dass auf den Serbal nicht die Schilderung der in Ex. 19 ff. berichteten Ereignisse passe, obwohl auch dies von den Verteidigern der Serbalhypothese berücksichtigt, ja entschieden verneint wird. Doch kommt es gar nicht darauf an, da die Einzelheiten des Sinai-Aufenthaltes in einem solchen Wirrwarr von zusammengearbeiteten Quellen stehen, dass nicht einmal annähernd sichere Rückschlüsse gestattet sind. Wer von den einzelnen Verfassern der verschiedenen Torsi hat überhaupt die hlg. Stätten gekannt? Es darf wohl angenommen werden, dass sie die Geographie der Sinaihalbinsel nicht besser, wenn nicht noch schlechter kannten, als wir Deutsche etwa aus unseren Zeitungen und Atlanten die Geographie und Bodenbeschaffenheit von Kiao-Tschau angeben können. Die Überlieferung ist eben für uns allein der massgebende Faktor; und der weist uns auf den Serbal als den hlg. Berg der biblischen Geschichte.

Die Tradition, die den Horeb in Arabia Petraea suchte, liess sich, wie wir sahen, bis auf den Elohisten verfolgen. Eine andere Tradition hat es auch für den Horeb nie gegeben; wohl aber für den Sinai.

---

[1] Bei Wellsted a. a. O. II, 412.

[2] Vergl. oben S. 2 Anm. 1.

Nach Ex. 2, 15[1] kommt Moses auf seiner Flucht vor Pharao in das Land Midian (ארץ מדין) und nimmt daselbst Wohnung bei dem כהן מדין (21 a), dessen Schwiegersohn er wohl auch nach der jahwistischen Quelle geworden ist. Den Namen des Schwiegervaters giebt uns die Quelle nicht an; er wird V. 21 einfach האִיש genannt. V. 18 heisst er allerdings רעואל. Dies wird als Torso aus חבב בן רעואל erklärt.[2] Denn so heisst nach einer weiteren jahwistischen Angabe von Num. 10, 29.[3] Jud. 4, 11 und der rekonstruierten Stelle[4] Jud. 1, 16 der Schwiegervater des Moses. Nach allen diesen Stellen[5] wird derselbe als Ḳeniter bezeichnet. Wir können daraus schliessen, dass Num. 10, 29. Jud. 1, 16. 4, 11 einer anderen jahwistischen Tradition folgen als Ex. 2, 15 ff., wie denn auch Num. 10, 29—32 von Kuenen zu J^1 gezählt wird. Dann ist aber der mögliche Torso in Ex. 2, 18 wohl die redaktionelle Glosse eines jehowistischen Bearbeiters. Es gab also eine jahwistische Überlieferung, nach der Mosis Schwiegervater ein כהן מדין unbekannten Namens war. Dieses כהן מדין findet sich auch 3, 1. 18, 1, beidemal vom Jehowisten bei seiner Zusammenarbeitung nachgetragen.[6] Moses wohnte also nach seiner Flucht im Lande Midian. Es lag aber Midian zweifellos an der Ostseite des roten Meeres, an der Westküste der arabischen Halbinsel und zwar

---

1 Ex. 2, 15—21 gehören sicher zu J (Dillm., Wellh., Bac., Corn.). V. 15 ist vom ff. nicht zu trennen (Wellh.). Nur וישב אל באר dürfte zu E gehören.

2 Dillm. Ex. S. 20. Stade. GVI. I, 131 f.

3 Num. 10, 29 gehört zu J (Dillm., Kuen., Corn.).

4 Meyer in ZAW. I, 137, Hollenberg ebendaselbst 102.

5 Es ist wahrscheinlich, dass Num. 10, 29 statt המדיני ursprünglich ein הקיני stand. Entlegene Stellen wie Jud. 1, 16. 4, 11 werden harmonistischen Eingriffen am ersten entgangen sein (Budde KHAT. Richter S. 8).

6 Die Angaben über den Schwiegervater sind viel zu breit, um nicht auf Überarbeitungen schliessen zu lassen.

wohl bei dem heutigen Maknâ[1] und nicht noch südlicher als Ainûna.[2] Schon Gen. 25, 1 (vergl. V. 2) setzt diese Lage Midians in Arabien voraus. Ptolmaeus erwähnt (VI, 7, 2 u. 27) ein Μοδίανα und Μαδίαμα, wovon wohl auch Onom. 276, 52. 136, 31 reden. Nach Jakut Geogr. Wörterbuch[3] lag Madian am roten Meere sechs Wegreisen von Tabûk.

Die aus J und E zusammengearbeitete Erzählung von Ex. 3 nimmt nun V. 1 an, dass Moses, da er seinem Schwiegervater die Schafe hütete, gelegentlich an den Berg Horeb gekommen sei. Das ist natürlich eine Notiz der elohistischen Quelle, die allein den Namen חרב kennt.[4] Aber wie schon יהוה in V. 3. 4 zeigt, sowie zahlreiche Widersprüche, muss auch der jahwistische Bericht eine Offenbarung an Moses gekannt haben.[5] Wir dürfen dann auch annehmen, dass eine dem חרב entsprechende Bezeichnung auch in J gestanden hat, etwa ein הר סיני, was ja gerade dieser Quelle eigentümlich ist. Bestätigt wird diese Vermutung durch folgende Erwägung. Nach 3, 18 soll Israel eine Reise von drei Tagen machen, um Jahwe zu opfern.[6] Auf dieses Wüstenfest, zu dem das Volk drei Tage zu marschieren hat, wird nun oft zurückgegriffen und zwar stets in jahwistischen Stellen: 5, 3. 7, 16. 26. 8, 4. 16. 21 ff. 25. 9, 1. 13. 10, 3. 7 ff. 24 ff. 12, 31. Nun lesen wir 15, 22 (zu J), dass das Volk nach dem Exodus drei Tage marschiert sei אל מדבר שור,

---

[1] Burton Gold Mines of Midian 1878. 331. Le Strange Palestine under the Moslems 1890. 498.

[2] Sprenger Alte Geogr. Arabiens 1875. S. 21 ff.

[3] ed. Wüstenfeld B. IV, 451: مَدْيَنُ على بحر القُلْزُم محاذية لتبوك على نحو من ستّ مراحل.

[4] Dass V. 1 zu E gehört, siehe bei Dillm., Kuen., Corn., Bac.

[5] Kittel nimmt 2aα. 3. 4 zu J; ich möchte 2a ganz zu J weisen.

[6] Der V. gehört sicher zu J (Kuen., Corn., Bac.). Allerdings dürfte der מלך מצרים für ein פרעה von JE eingesetzt worden sein.

ohne Wasser zu finden. Wie wir sahen, findet der V. seine Fortsetzung in den jahwistischen Partien von 17, 1 ff., wo wir uns aber in Ḳadesch befinden.[1] Von Ḳadesch findet der Aufbruch nach dem Sinai statt.[2] Lag nun der Sinai in dem Gebirgsstock der Halbinsel, war er etwa der Serbal, so ist die Marschroute über Ḳadesch[3] unerklärlich. Das Natürlichste wäre die Reise gewesen, die E angiebt. Es erklärt sich dies nur, wenn der Sinai östlich von Ḳadesch gelegen hat. Smend[4] und Winckler[5] denken sich allerdings aus andern Gründen den Sinai mehr an der Südgrenze von Palästina in Edom gelegen und berufen sich auf Deut. 33, 2. Jud. 5, 4. Das Richtige aber haben Wellhausen[6], Moore[7] und Stade[8], wenn sie den Sinai im Lande Midian, also auf der Westküste Arabiens suchen. Erhärtet wird diese Hypothese durch folgende A. T. Stellen:

Deut. 1, 2 steht die merkwürdige Notiz, dass es vom Horeb via Gebirge Seir nach Ḳadesch Barnea 11 Tage seien. Der V. steht ganz isoliert da. Es dreht sich ja nach V. 1. 4 um eine Rede, die Moses עבר הירדן בערבה hielt. Was thun da במדבר und מול סוף וג׳? Es sind dies Glossen, eingetragen von der Voraussetzung aus, dass die Rede des Deuteronomiums auf der Sinaihalbinsel gethan sei. V. 2 kann nur gelehrte Glosse sein, vielleicht hingeschrieben von der Voraussetzung aus, dass die Einschübe in V. 1 Ḳadesch Barnea als Ort der Reden meinten. Die Glossen in V. 1 begründeten also die Einschiebung von V. 2. Doch ist nicht un-

[1] Vergl. unten S. 30 f.
[2] 19, 2 ff.
[3] Zur Lage unten S. 29.
[4] Alttest. Rlgsgesch. S. 31.
[5] Gesch. Israels I S. 29.
[6] Proleg. zur Gesch. Isr.[3] 359.
[7] Critical and exeg. Commentary on Judges 1895 S. 140. 179.
[8] Entstehung des Volkes Israel 1897 S. 12.

möglich, dass die Glosse V. 2 aus einer alten Quelle stammt. Dies ist um so wahrscheinlicher wegen ihrer eigentümlichen Angabe. Seit wann führt denn der Weg vom Horeb nach Ḳadesch über das Gebirge Seir? Das ist ja eine verzweifelte Marschroute; der gerade Weg war doch von jeher der kürzeste. Es versteht sich dies nur, wenn der hlg. Berg an der Westküste Arabiens gelegen war. Von da führt der natürliche Weg nach Ḳadesch über Edom. Allerdings muss dann חרב für ein ursprüngliches סיני gesetzt worden sein, denn der Horeb lag ja, wie wir sahen, in Arabia Petraea. Vom Lande Midian sind es bis Ḳadesch immerhin 11 Tage, was aber für die Entfernung von Horeb der Halbinsel bis Ḳadesch zu viel wäre.

Nun werden uns auch Deut. 33, 2. Jud. 5, 4 klar. Erstere Stelle ist z. T. sehr verderbt. Was heisst לָמוֹ? Stünde es für לָהֶם, so würde dies für ein junges Alter des V. sprechen. Man thut wohl am besten, eine Verderbnis für לְעַמּוֹ anzunehmen. Die „Myriaden von Engeln" sind wenig Vertrauen erweckend. Richtig hat wohl Wellhausen[1] aus ihnen ein מְרִבַת קָדֵשׁ herausgefunden. Auffällig bleibt nur das aramäische אָתָה, wofür LXX Sam. וְאִתּוֹ haben. Doch warum soll das Althebräische nicht auch ein אָתָה gehabt haben, da doch أَتَى so geläufig ist? Rekonstruiert würde der Vers in der Übersetzung lauten:

> Jahwe kam vom Sinai,
> aufblitzte er seinem Volk vom Seir,
> aufstrahlen liess er vom Berge Pharan,
> da er kam nach Meribath-Ḳadesch.

Dann würden wir denselben Schluss wie Deut. 1, 2 zu machen haben: Der Weg über Seir nach Ḳadesch hat als Ausgangspunkt den Sinai auf der Westküste Arabiens. Auch nach Palästina führt kein anderer Weg. Ist auch Jud.

[1] Proleg.³ 359. Dillm. (Bücher Num., Deut., Jos. 417) vermutet מִמְּרִיבַת קָדֵשׁ.

5, 5 זה סיני sicher Glosse[1], so darf man doch annehmen, dass der über Edom ziehende Jahwe vom Sinai kommt. Jahwe kann Israel auch im hlg. Lande über Edom nur zu Hilfe kommen, wenn der Sinai s. ö. von Seir lag. Dieselbe Vorstellung findet sich auch Hab. 3, 3.

Eine auf die wahre Lage des Sinai hinweisende Stelle findet sich bei Jaḳut[2] III S. 557.

وبالقرب من مصر عند موضع يسمّى مَدْيَن جبل يسمّى
الطور ولا يخلو من الصالحين والحجارته كيف كسرت خرج منها
صورة شجرة العُلّيق وعليه كان الخطاب الثانى لموسى عم عند
خروجه من مصر ببنى اسراءيل وبلسان النبط كلّ جبل يقال
له طور فاذا كان عليه نبتٌ وشجر قيل طور سينا.

Eigentümlich ist diese Stelle von Strange[3] übersetzt(?): „At Tûr or Tûr Sînâ'“ says Jâḳût, „is a mountain near Madyan (Midian), where God spake with Moses the second time, after he had come out of Egypt with the children of Israel. The name ‚Tur Sînâ' is of the langague of the Nabatheans. It is a mountain coverd with plants and trees, and is an extension of the range above Ailah.“ Aber das steht nicht an der bezeichneten Stelle. Zu übersetzen ist wörtlich: „Und in der Nähe von Ägypten bei einem Ort, der Midian heisst, ist ein Berg namens Eṭ Ṭûr, und er ist voll von Frommen; und aus seinem Gestein kommen, wenn es verwittert, verschiedene Brombeersträucher heraus. Und auf ihm war die zweite Unterredung [Gottes] zu Moses — Friede sei über ihm —, da er mit den Kindern Israels aus Ägypten ausgezogen war. Aber in der Sprache der Nabatäer heisst jeder Berg Ṭûr, und sobald Sträucher und Bäume auf ihm wachsen, wird er Ṭûr Sînâ genannt.“ Jedenfalls steht an unserer Stelle nichts von Aila (ايلة), wohl aber von Ägypten

---

1 Moore a. a. O. z. Stelle. Budde KHAT. Richter z. St.

2 a. a. O.

3 a. a. O. S. 73.

(مصر), in dessen Nähe der Eṭ Ṭûr gelegen haben soll. Da nun Jaḳut genau weiss[1], wo مدين gelegen hat, ja er oder sein Gewährsmann selbst dort war[2], so ist das بالقرب من مصر nicht zu pressen. Immerhin liegt auch das s. von Aila gelegene Madian bei Ägypten. Es ist also anzunehmen, dass es in Madian einen Berg gab, der mit Moses in Verbindung gebracht wurde. Da dies dem Jaḳut bekannt war, schrieb er es nieder. Eigentümlich ist nun das ولا يخلو من الصالحين. Da صلح „fromm, gut sein" heisst, werden wir unter الصالحين „fromme" Leute zu verstehen haben. Von solchen ist der Berg nicht leer, d. h. er ist voll von ihnen. Also werden auf dem hlg. Berg Midians eben solche Einsiedler gesessen haben, wie auf dem Sinai der Mönche. Ob allerdings christliche, steht dahin. Von diesem Eṭ Ṭûr Midians berichtet nun Jaḳut, er habe bei den Nabatäern طور سينا geheissen; denn nur das kann die Notiz wollen, dass jeder Berg, der mit Bäumen bedeckt sei, bei den Nabatäern Ṭûr Sînâ heisse. Jaḳut erinnert sich, da er vom Eṭ Ṭûr redet, seiner nabatäischen Bezeichnung und giebt ihre Begründung an. Wohl lediglich deshalb ist auch der Satz über die Brombeersträucher geschrieben worden. Dass die Nabatäer nicht nur auf der Sinaihalbinsel, sondern auch in Arabien ihr Wesen trieben, wissen wir jetzt sicher.[3]

Eine weitere Notiz über einen Berg Sinai findet sich bei Jaḳut III, 220:

سينا بكسر اوله ويفتح اسم موضع بالشام يضاف اليه الطور فيقال طور سيناء وهو الجبل الذى كلّم الله تعالى عليه موسى.

„Sînâ ist der Name eines Ortes in Esch-Schâm, in seiner Nähe liegt der Berg namens Ṭûr Sînâ(u), und es ist der Berg, auf dem Gott zu Moses redete."

[1] Vergl. oben S. 9.

[2] Vergl. unten S. 14.

[3] Vergl. Euting Sinait. Inschriften Brl. 91 und Nabat. Inschriften aus Arabien Brl. 85.

Da auch im Zusammenhang des betr. Artikels der Berg als كثير الشجر bezeichnet wird, dürfen wir wohl annehmen, dass auch in dieser Stelle Jaḳut an den Berg Sînâ in Madian dachte. Esch-schâm, Syrien ist das nördlich von Medina gelegene Land, zu dem auch Waila (אֵילַת) und Tabûk gehörten.[1]

Noch ist eine Notiz aus dem Maraṣid II, 214 f.[2] zu erwähnen:

وبالقرب من مَدْيَنَ جبل يسمّى الطّور وهو الذى كلّم الله عليه موسى.

„und in der Nähe von Midian ist ein Berg, der Eṭ-Ṭûr heisst, und er ist es, auf dem Gott zu Moses redete."

Bei dem Madian am roten Meer lassen denn auch ausdrücklich arabische Schriftsteller Moses und Jethro wirken. Hier soll Moses die Herden Schu'aib's (= Jethro) gehütet haben; ja Jaḳût, resp. sein Gewährsmann (قال) will den Quell, da Moses die Herden tränkte, gesehen haben, IV, 451.

وبها البير التى استقى منها موسى عم لسايمة شُعَيْب قال ورايت هذه البير مُغَطَّاةً قد بنى عليها بيت وماء اهلها من عين تجرى.

Ähnliches Muk. III, 179. Mar. III, 64. Wir sehen aus alledem, gewichtige Zeugnisse bestätigen unsere Ansicht, wonach der Sinai s. ö. von Edom gelegen haben muss.

Wir fanden nun früher, dass auch am Serbal von den Arabern Jethros Stadt gezeigt wird. Aber das ist nur heute der Fall, und die Beduinen der Sinaihalbinsel haben ihre Weisheit sicher von den christlichen Mönchen. Dagegen werden die Zeugnisse der arabischen Geographen auf arabische und jüdische Überlieferung zurückgehen. Allerdings wird die arabische Überlieferung schwerlich aus der Ǵahilija datieren; sie wird auf Grund der Kenntnisse von Ex. 2 durch die

[1] Mukaddasi ed. de Goeje Bibl. geogr. Leyden 1873. III, 186.
[2] ed. Juynboll 1853.

Muslimen entstanden sein. Aber dieselbe hat unbewusst das Richtige getroffen.

Diese alte sich noch bei J findende Tradition der genuinen Lage des Sinai wurde in dem Augenblick beiseite geschoben, da man den Sinai und den Horeb als identisch auffasste. Ursprünglich haben beide Berge nichts mit einander zu thun. Der Horeb lag auf der Sinaihalbinsel, der Sinai in Midian auf der Westküste Arabiens. Die Verschiedenheit beider Berge hätte schon der Umstand vermuten lassen sollen, dass die beiden Namen sich auf die zwei Hauptquellen des Pentateuch, J und E, verteilen. Die ephraimitische Quelle schreibt nur חֹרֵב (Ex. 3, 1. 17, 6. 33, 6); ebenso die im Sinn und Geist des Deuteronomiums arbeitenden Redaktoren (Dt. 1, 2. 6. 19. 4, 10. 15. 5, 2. 9, 8. 18, 16. 28, 69. 1 Reg. 8, 9. 2 Chron. 5, 10[1]). Auch 1 Reg. 19, 8 wird der Name חֹרֵב gebraucht. Aber 1 Reg. 19 stammt wohl, wie die Prophetenlegenden der Königsbücher überhaupt, aus Territorien des ehemaligen Nordreiches, wenn auch die Redaktion jüdisch ist. Mal. 3, 22. ψ 106, 19 gebrauchen חֹרֵב bereits mit poetischer Freiheit, sie wissen es nicht anders, als dass dieser Name auch der des Berges Sinai ist. Wir sind mit diesen Stellen bereits in nachexilischer Zeit. Dagegen schreiben die aus Juda stammenden Quellen (J und P) den Namen סִינַי. Die gewöhnlichste Bezeichnung ist allerdings הַר סִינַי; vergl. Ex. 19, 11. 18. 20. 23. 34, 2. 4.[2] Vergl. weiter Ex. 24, 16. 31, 18.[3] 34, 29. 32. Lev. 7, 38. 25, 1. 26, 46. 27, 34. Num. 3, 1. 28, 6. — Neh. 9, 13. In poetischen Stellen ältesten und jüngsten Datums findet sich einfach סִינַי ohne הַר, vergl. Deut. 33, 2. Jud. 5, 5. ψ.

[1] Wohl in einer deuteron. Stelle, vergl. Driver Crit. and exeg. Comm. on Deut. S. 6.

[2] Wohl zu JER gehörig.

[3] הר סני ist Glosse in einem wohl elohistischen Vers.

68, 9. 18. Wenn Ex. 16, 1 הר fehlt, so führt uns das darauf, dass אשר בין אלים ובין סיני Glosse ist.

Wann die Gleichsetzung der beiden Berge Horeb und Sinai stattgefunden hat, lässt sich nicht sagen. Sie kann im Volksbewusstsein schon lange vor der Zusammenarbeitung von J und E stattgefunden haben. Auch was sie ermöglicht hat, steht dahin. Für uns erübrigt nun noch, die beiden Berge getrennt zu betrachten.

Selbstredend fällt nun fort, den Namen סיני von dem מִדְבַּר סִין (Ex. 16, 1. 17, 1) herzuleiten. Davon sollte schon die Erwägung abhalten, dass Num. 33, 11. 12 der מִדְבַּר סִין deutlich von dem מִדְבַּר סִינַי (V. 15) unterschieden wird; vergl. auch Ex. 16, 1 mit 17, 1. Die Wüste Sin, die ja auf der Sinaihalbinsel liegt, hat nichts mit der Wüste Sinai zu thun. Die Wüste Sin mag ihren Namen von dem alten Mondgott Sin erhalten haben.[1] Dagegen dürfte der סיני doch wohl der Zackige sein. Auch Paulus Gal. 4, 24 (25) weiss, dass Σινᾶ ὄρος gleich ist Ἄγαρ; und حجر ist ja bekannt. Man darf sich nicht daran stossen, dass dem הגר eigentlich ein هجر entsprechen muss. Für den Apostel kommt lediglich der Gleichklang in Betracht. Eine andere Frage ist es allerdings, ob thatsächlich der Sinai von den Arabern einmal حجْر genannt wurde, und ob die Bemerkung nicht als eine allegorische Spielerei anzusehen ist. In V. 25 meint Paulus mit Ἀραβία das Land ausserhalb Palästinas (1, 17).

Der Sinai ist der Berg Jahwes im eigentlichsten Sinne. Der alte Israelit dachte, dass Jahwe auf ihm wohne, sich hier einst dem Moses und dem Volk offenbart habe und auch von hier noch seinem Volk zu Hilfe komme. Der Sinai ist daher der הר יהוה (Num. 10, 33). Deutlich wird in der aus verschiedenen Schichten bunt zusammengewirkten

---

[1] Vergl. oben S. 2.

Erzählung Ex. 19 vorausgesetzt, dass der הר סיני Jahwes Wohnung ist.

Ist nun der Berg Sinai erst mit dem Auszug die Wohnstätte Jahwes geworden oder war er es schon früher? Die Erzählung Ex. 3 setzt, soweit wir J herausschälen können, voraus, dass der Sinai auch schon vor der Offenbarung Jahwes seine Wohnung war. Wo Jahwe sich offenbart, wohnt er auch. Es ist nicht unmöglich, dass Ex. 3, 5 zu J gehört. Eine andere Frage ist allerdings, ob der Jahwe, der auf dem Sinai sass, schon vorher der Gott jener Stämme war, aus denen später Israel entstand. Ex. 3, 6. 15. 4, 5 heisst Jahwe der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Aber diese Stellen gehören nicht zu J, sondern zu E, wie auch 3, 13, wo Jahwe als Gott der Väter bezeichnet wird, und 5, 1. 24, 10. 32, 27 (Gott Israels). Dagegen gehen 3, 18. 5, 3. 7, 16 auf J zurück. Hier wird Jahwe als Gott der Hebräer bezeichnet. Aber dass Jahwe von jeher der Gott Israels gewesen sei, ist ein irriger Rückschluss von einem weit späteren Standpunkt. In der A. T. Überlieferung schimmert die Erinnerung noch deutlich durch, dass der Sinai und Jahwe einst Eigentum eines nicht israelitischen Stammes waren und zwar des Stammes Ḳain (קין).[1]

Wir sahen oben, dass es eine jahwistische Überlieferung gab, wonach der Schwiegervater des Moses חבב בן רעואל ein Ḳeniter war, und eine andere, die denselben einen כהן מדין, doch ohne Namen nennt. Es hat sich keine Notiz davon erhalten, dass auch der ḳenitische Schwiegervater Priester war. Doch ist auf die Bedeutung zu achten, die der Stamm Ḳain für die Jahwereligion gehabt hat.[2] Wir

[1] Wesentlich anders Schultz in der 4. Aufl. seiner bibl. Theol. S. 111, der sich an den oben citierten Aufsatz Land's anschliesst. Danach sass von jeher Israel am Sinai, teilte sich aber in die Verehrung seines Gottes mit Ismael, Midian und Edom.

[2] Vergl. Stades Aufsatz über das Kainszeichen in ZAW. XIV, 250.

dürfen deshalb vermuten, dass auch der ḳenitische Schwiegervater Mosis Priester war.

Wie dem auch sei, Moses Schwiegervater war nach der A. T. Überlieferung Priester eines nicht israelitischen Stammes, nach der einen Tradition von Ḳain, nach der anderen von Midian. Ich halte erstere Überlieferung wegen der Bedeutung, die Ḳain für die Jahwereligion hatte, für die ursprünglichere. Die Überlieferung, die den Schwiegervater des Moses für einen Midianiter hielt, hatte spätere Verhältnisse vor sich. Wahrscheinlich waren die alten Sitze der Ḳeniter von den Midianitern eingenommen worden.[1]

Im Gebiet Ḳains resp. Midians lag also der Berg Sinai. Der Sinai war das alte Heiligtum Ḳains, die Wohnstätte des ehemaligen ḳenitischen Gottes Jahwe.

Erst durch Moses wurde der Sinai auch für die israelitischen Stämme ein Heiligtum, womit ich nicht sagen will, dass nicht schon vor Moses israelitische Stämme gelegentlich mit dem Sinai und seinem Gott Jahwe in Berührung getreten sein mögen. Die stete Verschiebung der Nomadenstämme ist ein wohl zu beachtender Faktor. Aber erst mit der Einigung aller Stämme zu einer gemeinsamen Aktion konnten auch der Sinai und Jahwe zu einem Gemeingut der israelitischen Stämme werden.

Die alte Überlieferung lässt uns noch ahnen, worin das Naturmal auf dem Sinai bestand, in dem Jahwe wohnte. Wellh. stellt in seiner israel. u. jüd. Gesch.[2] den Satz auf: „von heiligen Höhlen hören wir nichts, doch wird es wohl solche gegeben haben.“ Mir scheinen drei solcher Höhlen aber doch im A. T. angeführt zu sein. Die eine von ihnen

---

[1] Stade GVJ. I, 131 denkt daran, dass die Ḳeniter einen Teil der Midianiter bildeten.

[2] 2. A. S. 93, 3. A. S. 94, vergl. auch Anm. 3.

ist die auf dem Sinai.[1] Ex. 33, 17—23 ist in der jetzigen Form JE zuzuweisen,[2] doch ist der Grundstock ebenso sicher zu J gehörig.[3] Auch V. 22 macht den Eindruck, dass er keine Redaktionsarbeit ist, so sehr V. 21 auf Kosten von R zu setzen ist. Hier das unbestimmte מקום, dort das bestimmte נקרת הצור. Moses soll also in eine Felsenhöhle treten; hier will Jahwe seine Hand über Moses strecken. Ist der כבוד vorüber, so darf Moses dem enteilenden Jahwe nachsehen. Es liegt die Annahme sehr nahe, dass diese Höhle das alte Kultobjekt des Sinai war. Man könnte allerdings fragen, ob der Gewittergott[4] Jahwe in eine Höhle passe. Aber auch in Griechenland wurden heilige Höhlen mit dem Kult des Apollo zusammengebracht.[5] Und wer weiss denn, welche chthonische Gottheit von Jahwe aus ihrer Klause vertrieben worden ist?

Mit demselben Recht als J vom Sinai, beansprucht aber auch E vom Horeb den Charakter als Berg des Gottes Israels.[6] Deshalb heisst für ihn der Horeb הר האלהים (Ex. 3, 1. 4, 27. 18, 5. 24, 13. 1 Reg. 19, 8). Der „Berg Gottes“ ist aber der Berg, auf dem die Gottheit wohnt. Ich erinnere nur an den „Götterberg“ in Ezech. 28, 16 oder an die bekannte spätere Bezeichnung des Zion als הר יהוה (Jes. 2, 2. 3. 4, 5. 18, 7 u. a.). Aber der אלהים, der auf dem Horeb wohnt, ist kein andrer als Jahwe. In der elohistischen Erzählung von Ex. 3, die nach V. 1 sich am Horeb abspielt, offenbart sich ja Gott als יהוה (V. 14). Der Berg ist heilig, denn Jahwe erscheint bei ihm im feurigen Busch.

---

1 Die anderen sind auf dem Horeb (unten S. 20) und in Hebron (unten S. 56).

2 Wellh., Kuen., Corn.

3 Dillm., Budde.

4 So wird Jahwe von den meisten Neueren verstanden.

5 Vergl. Robertson Smith Relig. of the Semites 2. A. S. 197 ff.

6 Der Name חרב ist wohl als der „Dürre“ (Act. Part.) zu verstehen.

Auf ihm sollen die Kinder Israels Gott anbeten (V. 12)[1], was sie denn auch nach den elohistischen Versen von Ex. 19 thun. Nach Ex. 24, 9—11, welche Verse wohl den Dekalog nicht voraussetzen, also zu E^1 gehören, steigen Moses und die andern Führer auf den Berg, sehen Gott, trinken und essen. Überhaupt setzt die ganze elohistische Schicht von Ex. 19—34 voraus, dass der Horeb der Berg des israelitischen Gottes Jahwe ist. Für E war also der Horeb schon zur Zeit des Wüstenzuges der Berg Jahwes. Wenigstens wurde er zur Zeit, da E entstand, als solcher angesehen. Das geht auch aus der Erzählung 1 Reg. 19 hervor. Elias kommt nach 40tägiger Wanderung[2] an den הר האלהים חרב. Er, der Vertreter der reinen Jahwereligion, will sich an ihrer Quelle Trost und Rat holen (V. 8). Die Erzählung in 1 Reg. 19 lässt uns auch das Kultobjekt des Berges vermuten. Nach V. 9 war es eine Höhle (מערה), in der der Prophet übernachtet und „das Wort Jahwes zu ihm geschah". Es gilt für diese Höhle das für das Naturmal des Sinai Bemerkte, falls nicht dieses gemeint ist.

Ist der Sinai nach unserer Annahme die genuine Wohnung Jahwes, so erhebt sich von selbst die Frage, wie es auch neben ihm der Horeb sein konnte. Denn die beiden Überlieferungen von der Lage des Jahweberges müssen gleichzeitig nebeneinander existiert haben, wenn auch wohl in verschiedenen Territorien. Dass lediglich gelehrte Neugierde sich die Plätze jeweilig zu eruieren versucht haben soll, ohne einen thatsächlichen Untergrund zu haben, ist ausgeschlossen. Am wahrscheinlichsten dünkt mir, dass die

1 V. 12 gehört zu E (Dillm., Wellh., Kuen., Corn., Bacon). Nach J sollen dagegen die Israeliten ihr Fest in Ḳadesch feiern (vergl. oben S. 9f.).

2 Man hat die Zahl teils als runde angesehen, teils in Anlehnung zu den 40 Jahren der Wüstenwanderung gesetzt, für die geographische Bestimmung des Horeb lassen sich die 40 Tage nicht verwenden.

Besitzergreifung des Horeb von Jahwe mit Wanderungen ḳenitischer Stämme zusammenhängt, die ihre ursprüngliche Heimat am Sinai Arabiens verlassen hatten.

Nach E hiess der Schwiegervater des Moses יִתְרוֹ (Ex. 3, 1. 4, 18. 18, 2 ff.) oder יֶתֶר (Ex. 4, 18). יתרו könnte das Gentil. von יתר sein (vergl. 1 Chron. 2, 32. 4, 17. 7, 38). Vielleicht liegt es aber näher, das ו in יתרו als Andeutung der Nunation zu nehmen, wie dieselbe denn auch in den nabatäischen Inschriften häufig in dieser Form wiedergegeben wird.[1] Nirgends wird uns bei E in der jetzigen überarbeiteten Gestalt angegeben, was Jethro war, und welchem Volk er angehörte.[2] Aus der Bedeutung, die er Ex. 18 hat, können wir aber sicher schliessen, dass er, wie der Schwiegervater des Moses bei J, Priester war. Aber in welchem Volk? In der Wüste s. von Juda wohnte in historischer Zeit der Stamm der Ḳeniter (1 Sam. 15, 6), er stand damals im Bunde mit ʻAmaleḳ und Israel, denn er wurde von Saul gewarnt. Der Stamm, der nach J einst die späteren Sitze Midians eingenommen hatte, schloss sich nach Jud. 1, 16 (J) Moses an, gab wohl in Aussicht auf bessere Wohnsitze seine alte Heimat auf und liess sich dann im נגב nieder. Es ist dann aber nicht unmöglich, dass Ḳain sich auch weiter s. auf der Sinaihalbinsel ausbreitete. Die Ḳainsage, die den Brudermörder unstät und flüchtig umherschweifen lässt, setzt ja voraus, dass die Ḳeniter nomadisierende Araber waren. So gut sie heute in Juda sassen, konnten sie morgen wieder ihre Zelte am Serbal aufschlagen. Vielleicht hat schon früh ein ḳenitischer Clan יתר (יתרו) sich auf der Sinaihalbinsel am Horeb niedergelassen. Waren die Ḳeniter von Haus aus Jahweverehrer, so begreift sich, dass sie, vom Sinai

[1] Vergl. Euting's nab. u. arab. Inschriften, sowie גֶּשֶׁם Neh. 2, 19. 6, 1. 2, wofür Neh. 6, 6 גַּשְׁמוּ steht.

[2] Zu dem כהן כמדין in Ex. 18, 1 vergl. oben S. 8.

entfernt, nun ihren Gott auch in der neuen Heimat lokalisierten. Und das geschah auf dem Horeb. Vielleicht war aber auch der Horeb schon zur Zeit des Exodus oder vor ihm von einem oder mehreren der das spätere Volk Israel bildenden Stämme zum Wohnsitz Jahwes gemacht worden. Natürlich war auf jeden Fall der Horeb von Haus aus ein hlg. Berg.

Dass die Lage des Horeb in späterer Zeit auch für die des Sinai bestimmend wurde, hängt wohl mit der Bedeutung zusammen, die der Aufenthalt in Ägypten für das Volk gewonnen hatte. Dafür war entschieden der Horeb gelegener als der Sinai.

2) *Hor* (הֹר).

Schon nach Joseph. Ant. IV. 4, 7 bei Peträa gelegen, ebenso nach den Onom. (144, 14); er ist der heutige Ǵ. Nebi Hârûn in der Nähe Petras, zu dessen muslimischen Grabmal noch heute gewallfahrtet wird.[1]

Dieser letztere Umstand dürfte sich daraus erklären, dass nach P (Num. 20, 22—29. 33, 38. 39. Deut. 32, 50) Aharon auf dem Hor begraben liegt. Es ist bekanntlich Beduinensitte, das Grab der Ahnen auf hohen Bergen zu suchen. Auch Aharon wird ein Heros und keine historische Figur sein.[2] Sein Grab war die Kultstätte des Berges.

Nach einer wohl auf eine ältere Überlieferung zurückgehenden Notiz in Deut. 10, 6 liegt Aharon in מוסרה begraben, dessen Lage zu bestimmen nicht möglich ist.

3) *Ba'al Zephon* (בַּעַל צְפֹן)

wird nur von P erwähnt (Ex. 14, 2. 9. Num. 33, 7). Über die Lage ist nichts auszumachen. Dillm. sucht es in der Nähe des roten Meeres auf der Westseite der Sinaihalbinsel.[3]

Das בעל des Namens weist auf die kultische Bedeu-

---

[1] Bädeker 106 f.

[2] Vergl. Stade GVJ. I, S. 583.

[3] Exod. S. 142 f.; vergl. 3. A. v. Ryssel S. 156.

tung des Ortes. Da בעל die Bezeichnung eines Gottes als des Herrn eines Ortes war, wurde dieselbe häufig mit Ortsnamen zusammengesetzt, wenn der Platz eben eine Kultstätte des betreffenden Ba'al barg. Am besten ergänzen wir vorher בֵּית־, so dass der ganze Ausdruck hiesse בֵּית־בַּעַל פ' d. i. „Haus des Ba'al (von) N." So können wir bei allen mit בעל zusammengesetzten Ortsbezeichnungen ohne weiteres das Vorhandensein eines Heiligtums annehmen. Dies gilt auch für בַּעַל צְפֹן. Der Name des an diesem Ort verehrten Ba'al war wahrscheinlich צְפוֹן, welcher Gottesname als צפן vorkommt.[1] Der בעל צפון kann „der Ba'al des Nordens sein, d. h. der, welchem der Norden gehört oder welcher im Norden seinen Sitz hat."[2] Nahe liegt es, in dem בעל צפון den als Dämon gedachten Nordwind zu sehen. Der רוח ist nicht nur der Wind, sondern auch der Geist sowohl von Menschen als Göttern. Dass aber צפון hier nicht „der Norden", sondern der als Gottheit gedachte Βορέας ist, dürfte die eigentümliche Punktation צְפוֹן vermuten lassen. Das gewöhnliche צָפוֹן scheint vermieden zu sein. Die grammatische Erklärung der Nebeneinanderstellung von בעל צפן ist aber nicht so schwierig wie man meint. Beide Wörter sind koordiniert.

Worin das Kultobjekt bestand, in dem der בעל צפן verehrt wurde, steht dahin.

4) *Elim* (אֵילִם)

ist wahrscheinlich der Wadî Ghurundel, 2 St. s. v. Hauwâra.[3] Auf ihn passt am besten die Angabe Ex. 15, 27 (oben S. 3 Anm. 2) Num. 33, 9 (zu P), wonach in Elim zwölf Wasserbrunnen und siebzig Palmen gewesen seien.

---

[1] Vergl. Corp. Inscr. Sem. 108. 265. Rob. Smith a. a. O. S. 94 Anm. 6. Baethgen a. a. O. 22.

[2] Baeth. a. a. O. 23.

[3] Robertson, Palästina I S. 110 f.

Bei diesem Orte lässt nur der Name auf das Vorhandensein einer Kultstätte schliessen. Es dürfte sich immer mehr bestätigen, dass Wellh.[1] und Stade[2] mit ihrer Deutung des Namens Recht haben. Auch Dillm.[3] gestand schon zu, dass אֵילִם mit den hebr. Wörtern אֵלָה, אֵלוֹן, אַלָּה und אַלּוֹן sowie dem aram. אִילָן, אִילָנָא zusammenhänge. Aber gegen die von Wellh. und Stade gegebene Etymologie dieser Wörter, wonach sie mit אֵל zusammenhängen und nur einen heiligen Baum bedeuten, hat er sich noch verschlossen. Für Wellh.'s und Stade's Ansicht lassen sich noch gewichtige Gründe beibringen.

Einmal ist auf die Übersetzungen von אֵלָה, אֵלוֹן, אַלָּה und אַלּוֹן bei der LXX hinzuweisen. Sie liefert die mannigfachsten Übersetzungen.

Für אֵלָה gebraucht sie:

a) δρυς, vergl. 1 Sam. 17, 19 (A). 2 Sam. 18, 9 (bis) 10. 14. 1 Reg. 13, 14. Ezech. 6, 13 (Qmg). 1 Chr. 10, 12.

b) τερεβινθος, vergl. Gen. 35, 4. Jud. 6, 11. 19. Jes. 1, 30. 6, 13. Nicht in Betracht kommen 1 Sam. 17, 2 (fehlt in LXX). 21, 9 (LXX: Ηλα). Jes. 57, 5. 1, 29. 61, 3. Ezech. 31, 14. In Jes. 57, 5. 1, 29 verstand die LXX אֵלִים „Götzenbilder". Jes. 61, 3 übersetzt sie אֵילֵי הַצֶּדֶק mit γενεαὶ δικαιοσύνης. Zu Ezech. 31, 14, vergl. Cornill Das Buch des Proph. Ez. S. 378 f.

c) δενδρον συσκιαζον (συσκιον), vergl. Ezech. 6, 13. Hos. 4, 13.

Für אֵלוֹן gebraucht sie:

a) δρυς, vergl. Gen. 12, 6. Jud. 4, 11. 9, 37 (A). 1 Sam. 10, 3. In Gen. 13, 18. 14, 13. 18, 1. Deut. 11, 30 hat der hebr.

---

[1] Prol. S. 246.

[2] GVJ. I S. 455.

[3] Genesis 6. Aufl. S. 225. Exod. u. Lev. 2. Aufl. S. 164. Ryssel 3. A. 180.

Text den Plural, während der Sam. u. die LXX richtig den Sing. lesen. Der einzelne Baum war anstössig, weil er ein Kultobjekt war. Deshalb wird er vervielfältigt.

b) βαλανος, vergl. Jud. 9, 6.

Für אֵלָה gebraucht sie:

τερεβινθος, vergl. Jos. 24, 26.

Für אַלּוֹן gebraucht sie:

a) δρυς, vergl. Jes. 44, 14 (δρυμος). Hos. 4, 13. Am. 2, 9. Sach. 11, 2.

b) βαλανος, vergl. Gen. 35, 8. Jes. 2, 13. 6, 13.

c) Βασανις, vergl. Ezech. 27, 6.

Nicht in Betracht kommt Jos. 19, 33, wo die LXX אַלּוֹן nicht las.

Schon aus dieser einfachen Tabelle ersieht man, dass man sich wohl vergeblich bemühen wird, einen Unterschied zwischen den einzelnen Baumarten aufzufinden. Schon der LXX war dies unmöglich. Man greife nur einmal Gen. 12, 6 heraus und vergleiche es mit Gen. 35, 4 u. Jos. 24, 26. Der אַלּוֹן ist in Gen. 12, 6 eine δρυς, dagegen wird er Gen. 35, 4. Jos. 24, 26 zur Terebinthe. Aber auch die massor. Überlieferung weiss nicht, wie sich denn die einzelnen Bäume von einander unterscheiden. In Sichem heisst derselbe Baum Gen. 12, 6 אֵלוֹן, Gen. 35, 4 אֵלָה und Jos. 24, 26 אַלָּה. Der אֵלוֹן בְּצַעֲנַנִּים in Jud. 4, 11 ist in Jos. 19, 33 אַלּוֹן בְּצַעֲנַנִּים.

Sehen wir noch wie Origenes (Hexapla), Aqu., Symm., Theodot.[1], die Targume[2] und der Syrer die in Betracht kommenden Wörter übersetzen.

Orig. übersetzt אֵלָה

a) mit δρυς (1 Sam. 17, 2. 19. 2 Sam. 18, 9)

b) mit τερεβινθος (Gen. 35, 4. Jud. 6, 11. 19. 1 Sam. 17, 2. Jes. 1, 30. 6, 13)

[1] O. A. Σ. Θ nach edit. v. Field.

[2] Die Targume sind nach der Londoner Polyglotte verglichen.

c) mit δενδρον συσκιαζον (Hos. 4, 13)

Die verschiedenen HSHS. wechseln an denselben Stellen oft mit δρυς und τερεβινθος.

אַלּוֹן mit

a) δρυς (Gen. 12, 6. Deut. 11, 30. Jud. 4, 11. 1 Sam. 10, 3)

b) βαλανος (Jud. 9, 6).

אַלָּה mit τερεμινθος (Jos. 24, 26)

אַלּוֹן mit

a) δρυς (Jos. 19, 33. Hos. 4, 13).

b) βαλανος (Jes. 2, 13. 6, 13).

c) ἐλατινος (Ezech. 27, 6).

A. übersetzt אַלָּה mit

a) δρυς (Gen. 35, 4. 1 Sam. 17, 2).

b) τερεβινθος (1 Sam. 21, 10. Hos. 4, 13).

אַלּוֹן mit δρυς (Jud. 9, 37)

אַלָּה mit δρυς (Jos. 24, 26)

אַלּוֹן

a) mit δρυς (Jes. 2, 13. 44, 14. Hos. 4, 13)

b) mit πρινινα (Ezech. 27, 6).

Σ. übersetzt אַלָּה mit δρυς (Gen. 35, 4. Jes. 6, 13) und Hos. 4, 13 mit πλατανος επισκιαζουσα.

אַלּוֹן mit δρυς (Gen. 12, 6. Jud. 9, 6)

אַלָּה mit δρυς (Jos. 24, 26)

אַלּוֹן mit δρυς (Hos. 4, 13) und βαλανος (Jes. 2, 13. 6, 13).

Θ übersetzt אַלָּה mit δρυς (Gen. 35, 4. Jud. 6, 19) und Hos. 4, 13 mit δενδρον συσκιαζον.

אַלּוֹן mit δρυς (Jud. 4, 11)

אַלָּה mit δρυς (Jos. 24, 26)

אַלּוֹן mit δρυς (Hes. 4, 13) und βαλανος (Jes. 2, 13).

Welch krauses Wirrwarr unter den Übersetzungen bei O. A. Σ. Θ. und wieder bei jedem einzelnen.

Interessanter sind die Übersetzungen der fraglichen Wörter in den Targumen. Diese kennen keine Unterscheidung

der einzelnen Wörter; zum Teil geben sie dieselben mit בּוּטְמָא wieder, auch ohne Berücksichtigung eines Unterschiedes von אֵלָה und Konsorten, wie man sich leicht aus der unten folgenden Tabelle überzeugen kann. בּוּטְמָא syr. ܒܛܡܬܐ bedeutet im Syrischen aber die Terebinthe.[1] Zum Teil werden die Wörter anscheinend nach der Laune des Übersetzers mit בַּלּוּטָא, syr. ܒܠܘܛܐ = Eiche[2] wiedergegeben. Vereinzelt findet sich noch אִילָנָה, אַלּוֹן, אַלְתָּא. Aber das bedeutet im Syrischen (ܐܝܠܢܐ) einfach „Baum“. Die interessanteste Übersetzung und anscheinend die älteste ist מֵישְׁרָא (חֵיזְוֵי פ׳) = Ebene. Es ist dies eine deutliche Umschreibung für einen nicht sehr angenehmen Gegenstand. Wir geben nun die Tabelle:

a) Paläst. Targume.

α) Fragmententargum:

מֵישְׁרָא (Gen. 12, 6)

בַּלּוּטָה (Gen. 35, 8).

β) „Targum Jonathan“ (ת׳ י׳):

מֵישְׁרָא (Gen. 12, 6), חֵיזְוֵי ממרא (Gen. 13, 18. 14, 13. 18, 1. Deut. 11, 30), שְׁיפּוּלֵי מֵישְׁרָא (Gen. 35, 8)

בּוּטְמָא (Gen. 35, 4).

b) Babylonische Targume:

α) Targum Onkelos:

מֵישְׁרָא (Gen. 12, 6. 13, 18. 14, 13. 18, 1. 35, 8. Deut. 11, 30)

בּוּטְמָא (Gen. 35, 4).

β) Prophetentargum:

מֵישְׁרָא (Jud. 4, 11. 9, 6. 37. 1 Sam. 10, 3)

בּוּטְמָא (Jud. 6, 11. 1 Sam. 17, 2. 19. 21, 10. 2 Sam. 18, 9. 10. 14. 1 Reg. 13, 14. Jes. 1, 30. 6, 13. Ezech. 6, 13. Hos. 4, 13)

[1] Vergl. Löw Aramäische Pflanzennamen N. 44.

[2] Ibid. N. 51.

בַּלּוּטָא (Jes. 6, 13. 44, 14. Ezech. 27, 6. Hos. 4, 13) אִילָנָא (Jud. 6, 11. Jes. 1, 29. 57, 5), אֵלוֹן (Jos. 19, 33) und אַלְתָּא (Jos. 24, 26).

Umschrieben oder erklärt sind Jes. 2, 13. 61, 3. Ezech. 31, 14. Sach. 11, 2. Es fehlt 1 Chr. 10, 12.

Der Syr. gebraucht ܒܠܘܛܐ (Gen. 12, 6. 13, 18. 14, 13. 18, 1. Deut. 11, 30. Jud. 9, 6. 37. Jes. 2, 13. 6, 13. Ezech. 27, 6. Hos. 4, 13. Sach. 11, 2), ܒܛܡܬܐ (Gen. 34, 4. 8. Jud. 4, 11. 6, 11. 19. 1 Sam. 10, 3. 17, 2. 19. 1 Reg. 13, 14. 1 Chron. 10, 12. Jes. 1, 30. 6, 13. Ezech. 6, 13. Hos. 4, 13), ܐܠܬܐ ܐܝܠܢܐ (2 Sam. 18, 9. 10. 14. Jes. 57, 5). Missverstanden ist Jes. 1, 29. 61, 3, es fehlt Ezech. 31, 14.

Es wird also dabei bleiben, אֵלָה, אֵלוֹן, אַלָּה und אַלּוֹן sind Bezeichnungen des hlg. Baumes ohne Rücksicht auf ihre specielle Gattung. Alle diese Wörter sind von אֵל herzuleiten.[1]

Dann werden wir aber auch in אֵילִים eine Kultstätte zu suchen haben; die אֵלִים sind heilige Bäume (Jes. 1, 29. 57, 5. 61, 3. Ezech. 31, 14)[2]; vielleicht sind die 12 Brunnen auch Kultobjekte.

Befremdlich könnte nur die Mehrzahl der heiligen Bäume sein, aber das war nichts Seltenes. Die Uzza hatte im Thal Nachla drei Samurabäume.[3]

5) *Rephidim* (רְפִידִים).

Die Lage des Ortes lässt sich nicht mehr bestimmen; Versuche sind bei Dillm., Ryssel zu Ex. 17, 1 zu sehen.

Nach Ex. 17, 15 war hier ein Altar, der wahrscheinlich aus einem Felsblock bestand. Denn trotz des ויבן מזבח in

1 Neuerdings hat sich auch Holzinger im Kurzen Handkom. z. A. T. Genes. 1898 S. 138 dieser Ansicht angeschlossen.

2 Der Plural kommt nicht von אַיִל „arbor magna, dis sacra (Mandelkern, Corkordanz, S. 44), sondern von אֵל, אֵלָה, vergl. Gen. 14, 6.

3 Wellh. Reste arabischen Heidentums S. 32. 2. A. S. 36.

V. 15 dürfte der Altar der „Stein" sein, den die Sage — wohl eben wegen seines heiligen Charakters — dem müden Moses von Aharon und Hur unter seinen ausgereckten Arm legen liess.

Das Numen des heiligen Steines hiess nach V. 15 יהוה נִסִּי; nach V. 16 hiess das Kultobjekt vielleicht נֵס יהוה[1], „Panier Jahwes". Jahwe wurde also an der hlg. Stätte als Kriegsgott verehrt, die Erinnerung daran hat sich in der Sage der Amalekiterkämpfe erhalten.

6) *Ḳadesch* (קָדֵשׁ).

Durch Trumbull[2] dürfte wohl endgültig entschieden sein, dass Ḳadesch in der am Westabhange des ʿAzazimeplateaus (unter 30° 30′ n. Br. und 52° ö. L.) gelegenen Quelle ʿEn Ḳudêsch zu finden ist.

Der Ort heisst in jüngeren oder wenigstens in jung überarbeiteten Schriften קָדֵשׁ בַּרְנֵעַ; vergl. Num. 32, 8. 34, 4. Deut. 1, 2. 19. 2, 14. 9, 23. Jos. 10, 41. 14, 6 ff. 15, 3. Die LXX giebt ק' ב' regelmässig mit Καδης του Βαρνη wieder, dachte also wohl bei ברנע an eine Person; aber קדש steht in der Verbindung mit ברנע stets im stat. abs. Wahrscheinlich steckt in ברנע eine Ortsbezeichnung, so dass ב als Präposition zu fassen ist. Es wäre dann an קֶדֶשׁ בַּגָּלִיל zu erinnern (Jos. 20, 7); allerdings heisst es sonst קדש נפתלי; aber Naftali ist ein Stamm, während Galiläa ein Land war.

Dass wir in Ḳadesch ein Heiligtum zu suchen haben, beweist vor allem der Name קדש = Heiligtum.

Der Gegenstand, an dem sich die Heiligkeit des Ortes knüpfte, war eine Quelle. Diese heisst im Midrasch Gen. 14 עֵין מִשְׁפָּט „Quelle der Rechtsprechung" (V. 7). Doch muss

---

[1] So ist nach vielen Gelehrten für כֵּס יָהּ zu emendieren.

[2] Kadesch Barnea 1884 S. 238—275, vergl. auch H. Guthe, ZDPV. VIII, 182 ff.

das die seltnere Bezeichnung gewesen sein, wenn sie nicht überhaupt auf Kosten des gelehrten Verfassers von Gen. 14 zu setzen ist. Der gebräuchlichere Name der Quelle ist מֵי מְרִיבָה (Num. 20, 13. 24. Deut. 33, 8. ψ 81, 8. 95, 8. 106, 32), weshalb an jungen Stellen קדש geradezu מֵי מְרִיבַת קָדֵשׁ heisst (Num. 27, 14. Deut. 32, 51. Ezech. 47, 19.[1] 48, 28). Die wunderbare Entstehung dieser Quelle in Num. 20, 13[2] soll lediglich ihre Heiligkeit erweisen. Der Name מריבה wird — ob mit Recht sehen wir später — daraus erklärt, dass die Kinder Israels mit Gott gehadert hätten. Deutlich gehören nach dieser Erzählung die מֵי מְרִיבָה zu קָדֵשׁ; vergl. V. 1 mit V. 13.

Auch Ex. 17, 1—7 wird die Entstehung dieser Quelle beschrieben, die des Haderns der Israeliten wegen מְרִיבָה, und weil man Jahwe versucht habe, מַסָּה heisse (V. 7). Die beiden Erklärungen gehen auf zwei verschiedene Erzählungsschichten zurück. Da Num. 20, 1—13 zu E gehört,[3] wird מַסָּה auf J zurückzuführen sein, wo es wohl ursprünglich hiess: על כן קרא שם המקום מסה על נסתם את יהוה. Nach V. 1 a b α wären wir in Rephidim, aber diese Vershälfte ist auf Rechnung von P zu setzen. Dass wir uns auch mit der Erzählung Ex. 17, 1—7 in קדש befinden,[4] beweisen folgende Erwägungen:

a) Ex. 16 murrt das Volk wegen der Speise und sehnt sich nach den Fleischtöpfen Ägyptens zurück. Darauf giebt ihm Jahwe das Manna (VV. 4. 5. 14—16 a β. 18 b. 19. 20. 27—30. 35 b, alles zu J gehörig).[5] Num. 11, 4 ff. murrt das Volk gleichfalls, nur erhält es hier Wachteln statt Manna.

---

[1] Lies natürlich מְרִיבַת statt מְרִיבוֹת.

[2] VV. 1 a β b. 3—5. 7—9. 11. 13 als aus E gehörig sind zusammenzunehmen. So im Wesentlichen Dillm., Kuen.; andere anders.

[3] Im Wesentlichen; sonst ist nur Pc. vertreten.

[4] בחרב in V. 6 ist unecht, vergl. S. 3 Anm. 4.

[5] So im Wesentlichen auch Dillm., Corn., Kittel.

b) Die Bestellung der Häuptlinge findet sich Ex. 18 und Num. 11, 16ff., nur mit dem Unterschiede, dass sie an der ersten Stelle von Jethro, an der andern von Jahwe eingesetzt werden; dort sind 70, hier 17 Häuptlinge.

Hat so Ex. 17, 1—7 die gleiche Umgebung wie Num. 20, 1—13, wurden aber Num. 20, 1—13 die מי מריבה ausdrücklich in Ḳadesch gesucht, so wird damit auch erwiesen sein, dass die Quellen מַסָּה und מְרִיבָה (Ex. 17, 7), die schon durch ihre wunderbare Entstehung als heilige gekennzeichnet werden, bei Ḳadesch lagen, dass die מְרִיבָה (מַסָּה) in Ex. 17, 7 dieselbe Quelle ist, wie die מֵי מְרִיבָה in Num. 20, 13. Bestätigt wird dies durch die schon früher (S. 9) herangezogenen Stellen Ex. 3, 18. 5, 3. 7, 16. 26. 8, 4. 16. 21 ff. 25. 9, 1. 13. 10, 3. 7 ff. 12, 31—15, 22. Von der ägyptischen Grenze bis Ḳadesch sind es immerhin drei gute Tage. Es liegt kein Grund vor, die Zahl als runde anzunehmen.

Auf eine Stufe mit Ex. 17, 1 ff. und Num. 20, 1 ff. stelle ich auch das kleine Sätzchen: שָׂם שָׂם לוֹ חֹק וּמִשְׁפָּט וְשָׁם נִסָּהוּ in Ex. 15, 25. Erinnern wir uns, dass Ex. 17, 7 נסה mit מסה in Verbindung gebracht wurde, nur dass hier Gott das Objekt von נסה und nicht wie in Ex. 15, 25 das Subjekt war, so möchten wir auch hier als Ort der Handlung מסה vermuten. Auch שם שם לו חק ומשפט passt nicht zu der Erzählung von Mara. Es ist aus Ex. 18 und Num. 11, 16 ff. geflossen. Auch ist die Verbindung von חק und משפט nur in relativ jungen Stellen zu finden; vergl. nur Deut. 4, 1. 5. 8. 14. 45. 5, 31. 6, 1. 20. 8, 11. 11, 32. 12, 1. 26, 16 u. s. w. Wir sahen (S. 3) ferner, dass die Geschichte mit Mara den Zusammenhang sprengt und in eine Geschichte, die zu Massa geschah, hineingesetzt worden ist. So scheint mir der V. Ex. 15, 25b von einem deuteronomistischen Redaktor unter Grundlage einer älteren zu Massa spielenden Geschichte erst gewaltsam zur Geschichte von Mara hinzu-

gefügt worden zu sein.[1] Wegen נסהו scheint J die Grundlage zu sein. Die Selbständigkeit der Überlieferung über מַסָּה siehe in Deut. 6, 16. 9, 22. Dagegen ist Deut. 33, 8 מסה und מריבה wie in Ex. 17, 7 zusammengearbeitet.

Folgende Namen haben wir nun für die heilige Quelle in קדש gefunden:

a) für J מַסָּה (עֵין oder מֵי)
b) für E מְרִיבָה (מֵי)
c) für Gen. 14 מִשְׁפָּט (עֵין).

Alle drei Bezeichnungen bedeuten aber dasselbe. Für מְרִיבָה hat Wellh.[2] mit grosser Wahrscheinlichkeit dargethan, dass das Wort weiter nichts wie Gerichtsstätte bedeutet. Die Sage hat den Namen sich anders zu erklären versucht. Aber auch מַסָּה wird nichts anders bedeuten, worauf auch Ex. 15, 25b führt. Die Bezeichnung עֵין מִשְׁפָּט bestätigt nur unsere Deutung von מְרִיבָה und מַסָּה. Auch in der alttestamentlichen Überlieferung hat sich das Charakteristikum der hlg. Quelle zu Ḳadesch erhalten. Die Erzählungen über die Einsetzungen der Ḳaḍî's in Ex. 18 und Num. 11 knüpfen, wie wir sahen, an Ḳadesch an.

Welcher Baʿal nun ursprünglich in der heiligen Quelle verehrt wurde, lässt sich nicht mehr bestimmen. Jedenfalls gehörte dieselbe in historischer Zeit Jahwe. Jahwe hatte sie als sein eigen erklärt, das ist der Sinn jener Erzählungen von ihrer wunderbaren Entstehung. Nicht irgend ein alter Quellgeist hat sie der Wüste geschenkt, sondern allein Jahwe. Aber das ist eine Fiktion, Jahwe ist der Gott des Sinai und kann daher von Haus aus mit dem Born nichts zu schaffen haben. Doch muss er sehr früh seine Ansprüche auf Ḳadesch geltend gemacht haben. Ja, es ist nicht unmöglich, dass

---

[1] So auch Jül. Corn.

[2] Prol. S. 357.

die Usurpation der Kultstätte durch den Gott vom Sinai schon vor Moses vollzogen wurde. Jahwe befiehlt Ex. 3, 18 dem Moses, das Volk aus Ägypten zu führen, damit es nach einem Marsche von drei Tagen Gott in der Wüste ein Fest feiere. Wir sahen, wie dem Befehl nachgekommen wurde, und wie das Ziel der dreitägigen Wanderung eben das Wüstenheiligtum Ḳadesch war. Dann liegt aber die Vermutung nahe, dass Ḳadesch schon zur, ja vor der Zeit des „Exodus" ein Jahweheiligtum gehabt hat. Für die Zeit des Moses geben uns die heiligen Schriften einen einigermassen sicheren Anhaltspunkt. Spielt Ex. 18 noch in Ḳadesch, wie wir oben zu zeigen versuchten, so ist es auch Ḳadesch, wo nach V. 12 Jethro Gott Opfer bringt. Der Gott, den Jethro aber verehrt, ist ja Jahwe, denn aus seinem Gebiet stammt ja die Jahweverehrung. Nach V. 15 kommt das Volk zu Moses, „um Gott um Rat anzugehen", und nach V. 19 soll die ganze Verhandlung vor Gott geführt werden. Der Verf. von Ex. 18, in der Hauptsache E, hat sich also vorgestellt — und er mag das Richtige getroffen haben —, dass Jahwe zur Zeit der Wüstenwanderung auch in Ḳadesch verehrt wurde. So gut Jahwe später an den kanaanitischen Kultstätten lokalisiert werden konnte, so gut konnte er schon in Ḳadesch von einem alten Heiligtum Besitz ergreifen. Die Gottheit wandert eben mit den Stämmen, das wird sie nicht nur bei den alten Arabern, sondern auch bei den alten Israeliten gethan haben. Man empfindet den Widerspruch nicht, der sich dabei ergiebt. Das Bedürfnis, dem alten Gott auch in der neuen Heimat zu dienen, setzt sich darüber hinaus, dass das Numen eigentlich nur an dem Platz, dem es von Haus aus zugehört, zu verehren ist, weil man es nur hier sicher erreichen kann. So lässt man den Gott an einem durch den Stamm occupierten Heiligtum Wohnung nehmen. Wohl aber wurde der Widerspruch von

dem Verf. von Num. 11, 14. 16. 17. 24b—30 u. C. 12 (in der Hauptsache) wahrgenommen.[1] Hier ist von einem Zelt die Rede (11, 16. 24. 26. 12, 4. 5. 10), das dazu dienen soll, den vom heiligen Berg kommenden Jahwe aufzunehmen. Bei demselben versammeln sich auf Befehl Jahwes die Häuptlinge (11, 16. 24). Jahwe selbst kommt darauf in einer Wolke angefahren, natürlich von einem anderen Orte, dem Horeb, und teilt den Ältesten seinen Geist mit, so dass diese in Verzückung geraten (V. 25). Ebenso treten Num. 12, 4f. Moses, Aharon und Mirjam vor das Zelt, und Jahwe fährt in einer Wolke nieder und tritt vor die Thüre des Zeltes.

Nach diesen Angaben — E² — hatte Jahwe also eine Kultstätte zu Ḳadesch, musste aber, wenn er befragt werden sollte, erst vom Sinai - Horeb kommen. Geht die Erwähnung des Zeltes auf eine historische Überlieferung zurück, so darf man vermuten, dass das historische Zelt in Ḳadesch weiter nichts als eine Orakelhütte gewesen ist, in der Moses seine kultischen Gerätschaften aufgehoben haben wird. Wie der alte Israelite sich nun das Kommen Jahwes nach Ḳadesch vorstellte, lässt sich auch noch erkennen. Num. 11, 24. 12, 5. 9 kommt Jahwe in einer Wolke zum Zelt; es ist hier die Wolke des כבוד יהוה gemeint, also die Gewitterwolke.[2] Dasselbe gilt von dem korrumpierten Vers Deut. 33, 2; über 2a ist schon geredet[3]; 2b ist wohl am einfachsten als בִּימִנוֹ אֵשׁ לֶהָבָה לוֹ zu korrigieren.[4] Jahwe kommt vom Sinai nach

[1] Dass 14—17. 24b—29 Pendant zu Ex. 18 und Variante zu Ex. 24, 1—14 ist, ist schon bei Wellh. zu lesen. — Obige Verse werden von Kuen., Corn. mit Recht zu E² gezogen; allerdings bieten die Verse eine ältere Vorstellung vom Verhältnis des Heiligtums zu Jahwe wie Ex. 18, das zu E¹ gehört.

[2] Näheres über diese Gleichsetzung hoffe ich in Bälde an anderem Orte ausführen zu können.

[3] Oben S. 11.

[4] Die beiden letzten Worte sind versetzt und verschrieben worden.

Meribath Ḳadesch zu seinem Volk, „in seiner Rechten Feuerflammen" haltend. Auch hier ist die Vorstellung die, dass Jahwe im Gewitter nach Ḳadesch kommt. Vielleicht strömte dann die heilige Quelle reichlicher denn sonst ihr Wasser aus, die Gottheit regte sich in ihr.

War aber Ḳadesch das Ziel des Exodus, so dürfen wir wohl annehmen, dass sein Heiligtum auch schon vorher Jahwe gehörte. Ja, Ḳadesch war vielleicht der Mittelpunkt einer Jahwekonföderation, die zu dem Zwecke geschlossen worden war, die unter ägyptischen Drucke schmachtenden, befreundeten Nomadenstämme zu befreien.[1] Und zwar wird der Ort selbst zu Moses Zeiten im Stammgebiet von Levi gelegen haben; darauf führt der Umstand, dass Mirjam, die Schwester „des Leviten", in Ḳadesch begraben liegt (Num. 20, 1). Auch wird so Levi der Nachbar seines Bruders Simeon (Gen. 34, 25. 49, 5 ff.), denn Simeon sass in der Gegend von Beerseba (Jos. 19, 1. 2). Ja, wir können noch weiter gehen. Ist Mirjam (מרים) keine historische Figur — sie tritt neben der Heroenfigur Aharon[2] auf (Ex. 15, 20. 21. Num. 12, 1 ff.) —, darf man sie sich also als die Personifikation eines Clan vorstellen, so hat in Ḳadesch der levitische Unterstamm Mirjam gesessen. Die Zugehörigkeit von Ḳadesch zu Levi, aus welchem Stamm Moses hervorgegangen war, lässt uns vermuten und ahnen, welche Bedeutung das Heiligtum Jahwes in Ḳadesch zu Moses Zeit gehabt hat. Ḳadesch blieb, wohl infolge seiner kultischen Bedeutung, auch noch lange Jahre nach der Befreiung der Stämme der Mittelpunkt der Jahwekonföderation. Das ist freilich aus dem dermaligen Zustand der über- und zusammengearbeiteten Quellen nur schwer ersichtlich. Wohl am klarsten wird es uns, wenn wir einmal darauf achten — es

[1] Stade Entstehung d. V. Isr. 13.

[2] Oben S. 22.

wurde schon früher bemerkt — dass vor und nach der Sinaioffenbarung als der Aufenthalt der Stämme Ḳadesch gedacht wird (Ex. 15 ff. Num. 11 ff.). Die ältere Überlieferung wusste es darnach nicht anders, als dass Ḳadesch der Mittelpunkt der „israelitischen" Stämme vor ihrem Aufbruch ins gelobte Land war. Der Sinai hätte dann in der Geschichte Israels keine andere Bedeutung, als dass von ihm die Jahwereligion stammt, denn der Auszug aus Ägypten hatte nicht den Sinai, sondern Ḳadesch als Ziel ins Auge gefasst. Ja, es scheint fraglich, ob die Stämme von Ḳadesch gelegentlich einen Abstecher nach dem Sinai gemacht haben; es ist kaum möglich sich vorzustellen, wie ein solcher Zug von Beduinenstämmen nach der traditionellen Annahme vor sich gegangen sein soll. Einzelne Stämme mögen gelegentlich eine Wanderung nach dem Sinai unternommen haben. Vielleicht pflegten die Jahwe-Konföderierten auch alljährlich einmal zu dem Berg ihres Gottes zu wallfahren, ähnlich wie die arabischen Stämme vor dem Islâm ihren Haǵǵ nach Mekka unternahmen. Aber wie hier, wird auch zu Moses Zeiten die Pilgerfahrt nach dem Sinai persönliche oder Stammesangelegenheit gewesen sein.

Allerdings hat Ḳadesch früh seine alte Bedeutung dem Sinai abtreten müssen. Der Sinai wurde das eigentliche Ziel des Auszuges und der Wüstenwallfahrt. „Es waltete das poetische Bedürfnis, die Konstituierung des Volkes Jahwes zu einem dramatischen Akte auf erhabener Bühne zuzuspitzen."[1] Aber die Erinnerung an den gefeierten Aufenthalt der Stämme an den מי מריבה bei Ḳadesch hat sich noch bis in die späte Zeit erhalten; vergl. Ezech. 47, 19. 48, 28. ψ 81, 8. 95, 8. 106, 32. Ja, es ist nicht unmöglich, dass Ḳadesch noch lange Kultstätte der Israeliten war.[2] „Es ist

[1] Wellh. Isr. u. jüd. Gesch. S. 13; vergl. Prol.3 357 ff.
[2] Stade Entsteh. d. V. Isr. 14 f.

zu vermuten, dass ein orakelgebender Priester zurückgeblieben ist, vielleicht auch Bruchteile der Stämme." Mit Wahrscheinlichkeit vermutet Stade, dass gerade die Kultstätte zu Ḳadesch die historischen Erinnerungen über den ägyptischen Aufenthalt und die Wüstenzeit fortgepflanzt hat.

7) *Chorma* (חָרְמָה)

wurde früher auf dem Bergrücken Eṣ-Safâ (n. w. v. Petra) gesucht, solange man Ḳadesch in dem s. ö. gelegenen ʻAin el Webe fand. Da aber Ḳadesch in ʻEn Ḳudêsch zu finden ist, muss Chorma wegen Num. 14, 45 n. von Ḳudêsch gelegen haben. Nicht unwahrscheinlich hat man es in der Ruinenstätte Es-Sebaita, circa 26 klm. s. v. Elusa und etwa 40 klm. n. v. Ḳudêsch gelegen, finden wollen, wenn auch die lautliche Gleichsetzung von צְפַת, dem alten Namen von Chorma (Jud. 1, 17), zweifelhaft erscheint.[1]

Nach Jos. 19, 4. 1 Chr. 4, 30 gehört חרמה zu Simeon, nach Jos. 15, 30. 1 Sam. 30, 30 zu Juda, wohl nach verschiedener Auffassung von Jud. 1, 17 oder nach verschiedenen Zeiten.

Ich glaube, dass der Ort, dessen Burg wohl den Namen צפת hatte[2], von der Kultstätte den Namen חָרְמָה empfangen hat. Die Massora wird gegen das Ἑρμαν der LXX die Aussprache des Namens richtig überliefert haben. Die Aussprache führt auf ein حُرْمَة, einen heiligen Gegenstand, den man nicht verletzen darf, also bei einem Ortsnamen auf eine Kultstätte. Num. 21, 3. Jud. 1, 17 leiten den Namen von dem חֵרֶם ab, den die Israeliten an der Stadt vollzogen hätten, aber das ist Volksetymologie.

---

[1] Vergl. Dillm. Num. S. 81 u. Palmer Wüstenwanderung 286 ff.

[2] Es ist nicht unmöglich, dass von √צפה ein צפת die „Warte" gebildet worden ist.

8) *Obhoth* (אבת)

wird von Wetzstein[1] in der Tränke el Weibe in der ʿAraba gesucht, indem er Weibe als Abkürzung von אֻוִיבָה, dem Dimin. von אבת fasst. Dillm.[2] bestreitet die Möglichkeit dieser Erklärung.

Der Ort wird als Wüstenstation der Kinder Israels erwähnt (Num. 21, 10 f. 33, 43 f.). Sein Name ist jedenfalls als „Totengeister" zu erklären (אבת Lev. 19, 31. 20, 6 u. ö.), die man aus der Erde heraufbeschwor.[3] Bei dieser Erklärung des Namens אבת liegt aber nahe, den Namen aus dem Vorhandensein einer Kultstätte herzuleiten. Und zwar wird das Kultobjekt etwas Unterirdisches gewesen sein, eine Höhle. Totengeister, die man aus der Erde hervorbeschwört, hausen am besten in Grotten. Nach alter Auffassung ist ja der Geist mit einem Naturding aufs engste verknüpft. Dass die Kultstätte ursprünglich nichts mit Jahwe zu thun hatte, dürfte bei der gegebenen Etymologie klar sein.

9) *Elath* (אֵילַת)

heisst Gen. 14, 6: אֵיל פָּארָן; Gen. 36, 41: אֵלָה; Deut. 2, 8. 2 Reg. 14, 22. 16, 6: אֵילַת; 1 Reg. 9, 26. 2 Reg. 16, 6: אֵילוֹת; in der LXX: Αἰλαθ, nur in Deut. 2, 8: Αἰλων (= אֵלוֹן); bei den Klassikern: Αἴλανα, Ἔλανα, Ailana; die griech. Aussprache ist aber nicht nach dem aram. אִילָן, אִילָנָא[4], sondern nach dem hebr. אֵילוֹן zu erklären. Dieses Elath ist die bekannte am älanitischen Meerbusen gelegene Hafenstadt (Onom. 227, 40. 97, 17), das heutige ʿAḳabah.[5]

---

1 Bei Delitzsch Hohes Lied u. Koh. S. 168.

2 Zu Num. S. 121.

3 Vergl. Stade GVI. I. 425. 504.

4 Dillm. Genes. 6. Aufl. S. 239.

5 Rob. P. I. 271 ff.

Nur der Name[1] zeigt uns die kultische Bedeutung des Ortes, dessen Heiligtum in einem hlg. Baum bestanden haben muss.

10) *Beer lachai roi* (בְּאֵר לַחַי רֹאִי)

Joseph. giebt Antiq. I. 12, 3 über die Lage nichts an, die Onom. (231, 20. 101, 3. 149, 22) referieren über die Lage nur Gen. 16, 14, wonach es zwischen קדש und ברד liegen soll, und Gen. 16, 7, wonach auf dem Wege nach שׁוּר. Nach Hier. (On. 101, 3) wurde noch zu seiner Zeit der Brunnen gezeigt. Nach Rowlands[2] bringen die Beduinen noch heute die Quelle Muweiliḥ, stark s. v. Beerseba, mit Hagar und Ismael in Verbindung. Der Name soll nach Rowlands aus mā-lehaji-rai „water of the living one seeing" entstanden sein, doch das ist sehr künstlich.

Die Heiligkeit des Ortes wird durch die Erzählungen Gen. 16, 6 ff. und 21, 13 ff. erwiesen.

Es wird nun allgemein zugestanden, dass 16, 6 ff. (zu J.) von einem Redaktor im Hinblick auf die Geschichte in 21, 13 ff. (zu E.) überarbeitet worden ist. V. 8. 9 sollen auf die Verstossung der Hagar in C. 21 vorbereiten. Dieselbe ist ursprünglich mit der C. 16 erzählten Flucht der Hagar identisch. Es dreht sich nun 16, 6 ff. darum, dass der flüchtigen Hagar ein Trost gegeben werden soll. Muss sie auch aus Abrahams Haus fliehen, so bleibt ihr doch die Gewissheit, dass das Kind, das sie unter dem Herzen trägt, einst der Stammvater eines grossen Volkes werden soll: Jahwe hat ihre Schmach gesehen. Deshalb nennt sie nach V. 13 den Namen Jahwes, der mit ihr geredet hat, אֵל רֳאִי „denn sie sprach: Habe ich auch hier dem nachgesehen, der mich sah." So ist mit Dillm.[3] nach der jetzigen Punktation zu übersetzen.

[1] Vergl. oben S. 24 ff.

[2] PEFQ. 1884. 177; vergl. Rob. I. 315.

[3] Genes. 6. A. 256.

Aber das ist gar zu hart. Auch hat Hagar gar nicht dem abziehenden מלאך יהוה nachgesehen, das wäre auch nichts gefährliches gewesen (Ex. 33, 23); sie hat Gott vielmehr ins Angesicht geblickt. Viel besser ist es daher, mit Wellh.[1] einen verderbten Text anzunehmen, dessen ursprüngliche Form etwa gelautet hat: „Habe ich Gott (אֱלֹהִים für הֲלֹם) geschaut und bin am Leben geblieben (zu ergänzen: וָאֶחִי) nach meinem Schauen." Aber auch hiergegen sind im Einzelnen Bedenken zu erheben. Die Konjektur אלהים für הלם ist auf den ersten Blick sehr bestechend; aber zur Motivierung der Heiligkeit der Kultstätte würde eine Lokalpartikel (הלם) sehr passend sein. Aus demselben Grund wäre auch die sehr geistreiche Vermutung de Lagarde's[2] zu verwerfen, wonach הֲלֹם durch Dittographie aus הֲגַם entstanden und gleich هلم zu setzen sei. Nun wird aber Gott V. 13 אֵל רֳאִי genannt, was nur heissen kann „Gott des Schauens". Dann ist aber auch das ראי hinter אחרי und in V. 14 so zu verstehen, es ist kein רֹאִי (v. רֹאֶה), sondern ein רֳאִי. So hat auch die LXX Gen. 24, 62. 25, 11 die באר (לחי) ראי als φρέαρ τῆς ὁράσεως genommen. Also ראי ist an diesen Stellen als רֳאִי zu verstehen. רֳאִי ist aber soviel wie unser „Gesicht, Vision, Erscheinung". Jahwe wurde also in der hlg. Quelle als אֵל רֳאִי „Gott des Schauens" verehrt. Er hat wohl diesen Namen erhalten von den Erscheinungen, die man an der Quelle sah. Mit V. 13 wäre dann auch zugleich die Namengebung der V. 7 erwähnten Quelle gegeben; sie hiess עֵין רֳאִי. Folgte nach V. 13 noch eine Namengebung, so kann höchstens dagestanden haben: על כן קרא לעין עין ראי.

Damit ist aber das Verdikt über V. 14 ausgesprochen.

---

[1] Proleg.[4] 330.

[2] Onom.[2] 367.

3 Ball, Book of Gen. 66 möchte אחרי ראי als überflüssig streichen.

Denn hier ist vor allem nicht von einer עַיִן, sondern von einer בְּאֵר die Rede, aber diese בְּאֵר heisst nicht etwa בְּאֵר רֳאִי, sondern בְּאֵר לַחַי רֹאִי. Was diese Bezeichnung heissen soll, ist schwer zu sagen. Nach der Massora ist zu übersetzen „Brunnen des Lebendigen, der mich sieht". Aber nirgends im A. T. heisst Gott „der Lebendige". Wellh. (a. a. O.) übersetzt daher „Brunnen: (ל) lebendig ist, wer mich schaut". Aber הַחַי רֹאִי kann nur heissen „der Lebendige, der mich sieht". Also hätte der Brunnen הַחַי רֹאִי geheissen, aber das ist eine sehr merkwürdige Bezeichnung; man weiss nicht recht, auf was sie in C. 16 gehen soll. Viel eher würde das auf die Geschichte in C. 21 passen, wo Ismael vor dem Verschmachten gerettet wird. Es stand daher wohl einst bei E eine Notiz hinter 21, 19, wonach Hagar den Brunnen, der ihrem Kinde das Leben gerettet hatte, בְּאֵר לַחַי nannte. Aber das ist eine Volksetymologie. Wie Wellh. richtig gefunden hat (a. a. O.) wird die Lesung לַחַי ad hoc zurecht gestutzt worden sein. Es ist daher nach Jud. 15, 9—19. 2 Sam. 23, 11[1] בְּאֵר לֶחִי zu lesen. Der Ort hiess also „Brunnen der Kinnlade". Ein Tier noch als Besitzer der Kinnlade anzunehmen (nach Wellh. etwa das רְאֵם) ist durch unsere Quellenscheidung überflüssig geworden. Dieselbe hat gezeigt, dass 16, 14 auf Kosten von JER zu setzen ist, der die עַיִן רֳאִי von C. 16 und die בְּאֵר לַחַי von C. 21 zu einer בְּאֵר לַחַי רֹאִי zusammenschweisste. Der Brunnen hiess bei J עַיִן רֳאִי, bei E (לֶחִי) בְּאֵר לַחַי. Eine starke Stütze erhält diese Annahme durch 24, 62. 25, 11b, beide Stellen gehören zu J und nennen den Brunnen nach der LXX nur בְּאֵר רֳאִי gegen das בְּאֵר לַחַי רֹאִי des hebr. Textes. Allerdings ist, wie schon bemerkt, die Punktation der Massora in ראי falsch. Man könnte sich nun an בְּאֵר stossen, da doch bei J (Gen. 16, 7) die Quelle als עַיִן im Gegensatz zu

[1] Statt לַחַיָּה ist mit Luc. לֶחְיָה zu lesen.

der בְּאֵר bei E (Gen. 21, 19) bezeichnet wird. Aber עַיִן und בְּאֵר sind keine Gegensätze, letzteres ist der gegrabene Quell. Auch ist es wahrscheinlich, dass 24, 62. 25, 11b nicht zum Hauptstock des jahwistischen Geschichtswerkes gehören. 24, 62 sprengt den Zusammenhang und ist Glosse in Rücksicht auf 25, 11. Auch diese Stelle kann von irgend einem jahwistischen (J) Interpolator stammen. Es bleibt also dabei, bei J heisst das Heiligtum עַיִן (בְּאֵר) רֳאִי, bei E בְּאֵר לַחַי (לֶחִי).

Es liegt nun nahe anzunehmen, dass עַיִן רֳאִי und בְּאֵר לֶחִי Bezeichnungen für zwei ganz verschiedene hlg. Quellen sind. Wir hätten dann etwas Ähnliches wie beim Horeb und Sinai. Vielleicht können uns gelegentliche geographische Notizen darüber Auskunft geben.

Auf keinen Fall gehört הִנֵּה בֵין־קָדֵשׁ וּבֵין בָּרֶד in 16, 14b zu J. Schon der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden בְּאֵר לַחַי רֹאִי spricht nicht dafür. Auch der Gebrauch von הנה stimmt nicht für J. Nach J liegt der Quell auf dem Weg nach שׁוּר (16, 7). Es ist dabei ganz einerlei, ob bei שׁוּר an eine Stadt oder an einen Landstrich zu denken ist. שׁוּר = Mauer, im Targ. חַגְרָא, wohl in demselben Sinn, ist an der Ostgrenze Ägyptens zu suchen. Hier. (Onom. 149, 22) hat seine Weisheit aus Gen. 16, 14 verglichen mit V. 7. Ist Schur eine Stadt, so muss sie eine Grenzfeste gewesen sein[1], ist dagegen ein Landstrich gemeint, so ist er nach den arabischen Geographen w. von der Wüste Paran zu suchen, und zwar in der Wüste Ǵifâr, die s. v. Raphia beginnt. Ob nun auch Raffia der Ausgangspunkt des דֶּרֶךְ שׁוּר war, also dass die hlg. Quelle s. w. von dieser Stadt gelegen hätte, lässt sich nicht ausmachen. Andersartig ist die Ortsangabe in Gen. 16, 14, wonach die Quelle zwischen

[1] Vergl. Dillm. Genes. 6. A. S. 255 f.

Ḳadesch und Bared lag. Ḳadesch ist uns bekannt, nicht Bared. Die LXX las ברד Βαραδ. Wellh.[1] hat nun auf Onom. (299, 76. 145, 2) aufmerksam gemacht, wo von einem φρέαρ κρίσεως die Rede ist, das nach der Stelle (εἰς ἔτι νῦν ἐστὶ κώμη Βηρδὰν καλουμένη ἐν τῇ Γεραριτικῇ) einem hebr. בְּאֵר דָּן (Βηρδαν) entspräche. Dieses Βηρδαν gab es nach den Onom. noch zu Eusebs Zeiten. Wie kommt aber Euseb auf diesen Ort Βηρδαν, der nirgends in dem A. T. erwähnt wird? Er muss ihn nach der Aufzählung der Orte in den Onom. zwischen Gen. 24, 62 und 26, 33 gefunden haben. Wahrscheinlich schwebte ihm 26, 20 ff. vor, wo die Hirten über die Brunnen mit einander streiten. Vielleicht fiel ihm bei dem φρεαρ Αδικιας das ihm bekannte Βηρδαν ein, das er als בְּאֵר דָּן verstand und das bei Gerar lag. Es ist nicht unmöglich, dass dieses Βηρδαν mit unserem בֶּרֶד identisch ist. Das αν könnte Lokalform sein. Danach hätte der Brunnen zwischen Ḳadesch und Bared (bei Gerar) gelegen. Dagegen spräche auch nicht die Scenerie von Gen. 21, 15 ff., die nach V. 24 ff. die Steppe von Beerseba sein muss. Diese kann gut bis an die Strasse Ḳadesch-Gerar gereicht haben.

Diese Notiz (von E und JE) lässt sich mit der andern, wonach die Quelle בְּדֶרֶךְ שׁוּר lag, nur in Einklang bringen, wenn der דֶּרֶךְ שׁוּר von Ägypten über Raffia nach dem O. führte und nicht, was auch möglich ist, nach dem N. längst der Küste des Mittelmeeres oder bei Raffia als nördlichstem Punkte endete. Ersteres halte ich aber für unwahrscheinlich. Aus Gen. 20, 1 ist kaum Kapital zu schlagen. Die Angabe, dass Gerar zwischen Ḳadesch und Schur gelegen habe, ist falsch. Mit וַיָּגָר בִּגְרָר beginnt etwas ganz Neues.

So scheint am nächsten zu liegen, die beiden Brunnen

---

[1] Text der Bücher Sam. S. 213 Anm.

der Hagarsage nicht nur namentlich, sondern auch örtlich zu trennen. Vielleicht hing die עֵין רֳאִי ursprünglich nur mit Ismael zusammen, während an die בְּאֵר לַחַי sich die Gestalt der Hagar knüpfte. Beide Figuren können Heroen gewesen sein und werden als solche in heidnischer Zeit als die Herren der Kultstellen gegolten haben. Für unsere Verteilung der Gestalten auf die zwei Orte spricht, dass Gen. 21 der Name ישמעאל nicht erwähnt wird, es ist nur kurz vom Knaben die Rede (V. 20f); anders in C. 16.

Der בְּאֵר רֳאִי gehörte nach Gen. 24, 62. 25, 16 auch Isaak. Wir dürfen daraus schliessen, dass ʿEn Roi einst zu einem gemeinsamen Heiligtum der Israeliten und Araber geworden war. Vielleicht ist nur so das Verhältnis zu erklären, in dem Isaak und Ismael in der jetzigen Form der Sage stehen.

B.

Die Kultstätten des heiligen Landes.

α) Simeon

1) *Beerschebaʿ* בְּאֵר שֶׁבַע

wird von Joseph. als bekannt vorausgesetzt (Ant. I. 12, 1. VI. 3, 2. VIII. 13, 7. IX. 7, 5), lag nach den Onom. (234, 100. 103, 32) 20 Meilen südlich von Hebron und war zu ihrer Zeit noch ein grosses Dorf mit römischer Besatzung. Im M. A. suchte man Beerseba zwischen Hebron und Askalon, was aber unmöglich ist. Es ist vielmehr im heutigen Bîr es Sebaʿ wiederzufinden.[1]

Man pflegt fast allgemein באר שבע als „Siebenbrunnen“ wiederzugeben, aber die adjektivische Stellung der Zahl-

[1] Rob. I. 337 ff.

wörter ist jung, und dass das Gezählte im Singular steht, ist bei שנה möglich, aber niemals bei באר.[1] Dank dem falschen Verständnis des Namens[2], ist neuerdings ein unfruchtbarer Streit über die Anzahl der Brunnen in Beerseba ausgebrochen. Man wundert sich darüber, dass sich trotz des Namens nicht mit Bestimmtheit sieben Brunnen nachweisen lassen. Nur zwei Brunnen auf der Nordseite des Winterstromes im W. es-Sebaʿ sind von Bedeutung und enthalten Wasser[3], wogegen ein dritter ebenfalls gemauerter Brunnen kein Wasser mehr enthält.[4] Und „die arabische Ortssage kündet, es seien einst sieben Brunnen gewesen“. Und in der That haben einige Besucher Beersebas alle sieben Brunnen wieder zu finden geglaubt.[5]

Dass in Beerseba mehrere Brunnen gewesen seien, schliesst man aus Gen. 26, 15. 18. Aber diese Verse gehören eingestandener Massen dem jehovistischen Redaktor an, der den Namen באר שבע von mehreren (7) Brunnen abgeleitet haben kann. Übrigens scheint es mir zu voreilig geschlossen, dass 26, 15. 18 auf Beerseba gehen müssten. Von diesem Ort ist vor V. 23 gar nicht die Rede. Vielmehr dürften die בארת, von den V. 15. 18 reden, die V. 19—22ff. erwähnten vier Brunnen ʿEšek, Sitna, Reḫoboth

[1] Gesen. Ktzsch. hebr. Gramm. 25 A. S. 419.

[2] Die grammatisch möglichen Erklärungen siehe unten S. 46 ff.

[3] Riehm HWBA. I. 197. Nur zwei Brunnen hat Robinson gesehen (Bibl. Unters. T. 204).

[4] So bemerkt von Conder (Tent Work 1887. 247), Palmer (Desert of the Exodus. II. 387 f), Gautier (Revue Chrét. 1896. Avril. 290—305).

[5] Van de Velde (Syria and Pales., II. 136 Bouar Land of Promise. I.) und Palmer (388) fanden die fünf nicht von Robinson bemerkten Brunnen nicht wie die zwei andern über dem Ufer des Wadi, sondern im Bett desselben gelegen vor. — Tristram (Land of Israel 369) sah fünf Brunnen, von denen zwei Wasser hatten. Zur Frage über die Anzahl der Brunnen vgl. ausserdem Driver (Expos. Tim. VII. 567 f.) Trumbull (Exp. Tim. VIII. 89).

und Beer-Šebaʿ sein. Wir müssen dann annehmen, dass R(JE) eine Geschichte vorfand, nach der nicht nur Beer-Šebaʿ schon von Abraham angelegt worden war, sondern auch die drei anderen namentlich aufgeführten. Es ist allerdings auffallend, dass diese Geschichte, wenigstens was die drei anlangt, nicht mehr erhalten ist. Von R(JE) wird sie schwerlich getilgt worden sein. Jedenfalls kann man aus Gen. 26, 15. 18 nicht schliessen, dass in Beerseba mehrere Brunnen gewesen seien. Die Sage redet bei Beerseba ausdrücklich nur von einem (21, 30. 26, 32f.).

An diesen einen bestimmten Brunnen knüpft die Sage bewusst an. Verschieden wird von ihr sein Namen erklärt. Zwei dieser Erklärungen finden sich allein Gen. 21, 22—31. Diese Verse hält man allgemein für einheitlich und schreibt sie dem Elohisten zu.[1] Jedenfalls ist וּפִיכֹל שַׂר צְבָאוֹ von R(JE) aus 26, 26ff. hierhergesetzt worden; 21, 1f. weiss nichts von diesem Mann. Aber die Einheitlichkeit dürfte damit noch nicht festgelegt sein.[2] V. 22—24. 27 scheinen eng zusammenzugehören: Abimelech schliesst mit Abraham einen Vertrag, wonach letzterer gegen ihn keine Feindseligkeiten eröffnen soll. Aus dem Schwur (אָנֹכִי אִשָּׁבֵעַ V. 24) wird der Name von בְּאֵר שֶׁבַע erklärt worden sein; die diesbezügliche Notiz kann in V. 31 stecken. Wahrscheinlich trifft diese Erklärung das Richtige. Das Schwören ist ja von Haus aus eine kultische Handlung. Dass V. 25. 26. 28—30 (31a) einer andern Quelle als V. 22—24. 27 (31) entstammen, folgt nicht nur aus dem Inhalt, sondern auch aus der grammatisch inkorrekten Anknüpfung mit וְהוֹכִחַ. Nach diesem Bericht hätte der Ort seinen Namen von den sieben Lämmern, die Abraham zur

---

1 Dillm., Wllh., Kuen., Corn.

2 Auf diese Quellenscheidung hat mich B. Stade brieflich aufmerksam gemacht.

Erhärtung der Wahrheit, dass er den Brunnen gegraben, hingestellt habe. V. 31a kann der Schluss gewesen sein; dann wäre V. 31b redaktionell. V. 32. 34 stammen von R(JE).[1] Die beiden Erzählungen können von E stammen; für die erste wäre auf den Gebrauch von אלהים aufmerksam zu machen, wogegen man allerdings sagen könnte, dass J, wenn von Gott bei oder gar von Heiden gesprochen wird, nicht יהוה, sondern אלהים zu setzen pflegt (Jud. 1, 7. Gen. 43, 29—Gen. 20, 13 [39, 9] 40, 8. 41, 16. 25. 28. 32). Aber da in Gen. 26, 33ff., einer zu J gehörigen Erzählung, der Name באר שבע auch von einem Schwur abgeleitet wird, ist nicht wohl anzunehmen, dass 21, 22—24. 27 von derselben Quelle stammen. Aber auch 21, 25. 26. 28—31a werden von E stammen, ist doch gerade עַל־אֹדוֹת (V. 25) dieser Quelle eigen.[2]

Völlig vereinsamt steht 21, 33 im Zusammenhang. Da der Vers zu J gehört[3], ist es wahrscheinlich, dass er aus 26, 23ff. versprengt worden ist. Stade[4] will ihn mit 26, 25 verknüpfen und stellt den Text nicht unwahrscheinlich her: וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּטַּע אֲשֵׁרָה וַיִּקְרָא בְּשֵׁם יהוה אֵל הַמָּקוֹם. Die Korrektur אֲשֵׁרָה für אֵשֶׁל dürfte richtig sein. „Dass ein heiliger Baum gepflanzt werde, ist fast eine contradictio in adjecto. Solche sind kraft eigener Natur da, göttlichen Ursprungs, ewig“ (Stade). Auch אל עולם sieht sehr unecht aus.

Wie in C. 21, so scheinen auch in 26, 23ff. disparate Elemente zusammengearbeitet worden zu sein. V. 24. 25a († 21, 33) dreht es sich um die Erklärung des Altars und des heiligen Pfahles, 25b—31. 33b um die Erklärung des Namens Beerseba. Doch werden beide Teile auf Kosten

---

1 So schon Ktzsch-Socin.

2 Holtz. 182f.

3 Dillm., Kuen., Corn.

4 Laut brieflicher Mitteilung.

eines Jahwisten zu setzen sein. Redaktionell sind V. 32—33a. Beide Verse sind störend und überflüssig.

Aus allen auf באר שבע bezüglichen Erzählungen erhellt nun, dass ein Quellenbrunnen das eigentliche Heiligtum des Ortes war. Die Sage bemühte sich daher, den Namen der Kultstätte zu erklären. Verschiedene Versuche haben sich, wie wir sahen, erhalten. Aber die Erklärungen sind Volksetymologien, eine Erklärung des Namens wird stets eine prekäre bleiben.[1]

Gelegentlich erwähnt die Sage auch den Altar der Kultstätte (26, 25) und den heiligen Baum oder Pfahl (21, 33). Auch wenn Stades Korrektur von אשל in אשרה nicht richtig ist, muss in dem אשל doch ein heiliger Baum gesehen werden. Mag אשל immerhin auch die Tamariske sein (vgl. أَثل ,אתל)[2], stets hat der Baum, wo er in der Bibel erwähnt wird, eine kultische Bedeutung[3]. Die אשל in I Sam. 22, 6 kann darum I Chron. 10, 12 als אֵלָה bezeichnet werden. Die heiligen Bäume werden recht verschiedener Art gewesen sein. Die LXX übersetzt אֵשֶׁל mit αρουρα (Gen. 21, 33. I Sam. 22, 6. 31, 13), A mit δενδρων, δενδρωμα, Σ mit φυτον, φυτεια. Die verschiedenen Übersetzungen zeigen die Unsicherheit der botanischen Bestimmung schon in früher Zeit.

Wer war nun das Numen, das in der Quelle verehrt wurde? Nach Gen. 26, 25 (restaur.) Jahwe, der nach 21, 33 als אֵל עוֹלָם „Gott der Vorzeit" verehrt wurde. Vielleicht soll damit auf den אל als die Gottheit des Stammes angespielt werden, zu der die Kinder mit den Ahnen rufen. Wie an

---

1 Rob. Smith (a. a. O. 103) schliesst sich der Erklärung von 21, 25. 26. 28 ff. an, nur dass er die Zahl „Sieben" auf Quellen deutet. Er erinnert mit Recht an die Heiligkeit der Zahl.

2 Löw a. a. O. N. 38.

3 Vgl. unten S. 87. 150.

andern Plätzen wird auch hier Jahwe den früheren Besitzer verdrängt haben. Als diesen früheren בעל des Heiligtumes von Beerseba möchte ich Isaak (יצחק) vermuten, der nach Gen. 26 mit Beerseba verbunden ist. Gegen den Gen. 21 mit Beerseba verbundenen Abraham spricht, dass, wie wir sehen werden, dieser nach Hebron gehört[1]. In der jetzigen Sage ist allerdings Isaak vom Stammgott zum Stammahnen, zum Patriarchen degradiert und so depotenziert worden.

Dass aber Isaak noch zur Zeit der Fixierung der Sage officiell in Beerseba verehrt worden sei, kann nicht aus Am. 8, 14 hervorgehen, wie Winckler will[2]. Man hat wohl recht vermutet[3], dass in dem דרך Am. 8, 14 das Wort דּוֹד steckt. Ausgangspunkt für diese Annahme dürfte sein das דודה auf der Mesastele Z. 13, dieses scheint mir דּוֹדֹה zu lesen zu sein. Das Suffix ה geht auf קיר.[4] Zu דּוֹד als Bezeichnung Gottes vergl. aber Jes. 5, 1. Dieses דוד haben Hoffm. u. Winckler richtig in Am. 8, 14 gefunden. Denn aus דֶּרֶךְ ist nichts zu machen. Rob. Smith[5] dachte bei דרך zwar an das Schwurritual zu Beerseba, aber das scheint künstlich; Wellh.[6] vermutete בארך, aber dagegen ist zu bemerken, dass im V. von Gottheiten die Rede ist und nicht von den Naturmalen, in denen sie wohnen. Das „Leben des Gottes von Dan" zeigt, dass auch bei der „Schande Samariens" an einen Gott zu denken ist und zwar an den Gott von Bethel. Auch passt חי nicht zu באר. Winckler hätte nur auf die LXX noch achten sollen, die zeigt, dass nicht ein-

[1] Vergl. unten S. 53f.

[2] a. a. O. S. 68.

[3] Winckl. a. a. O nach Hoffmann in ZAW., III. 123.

[4] Dagegen liesse sich höchstens die stark defektive Orthographie der Inschrift anführen (אן, בת, משע, עלם u. a.), so dass דודה als דָּוִדֹה zu lesen wäre; aber es findet sich auch ביתה (Z. 25) הורנן (Z. 31), was freilich ḥaurânân gewesen sein wird.

[5] a. a. O. S. 183.

[6] Skizzen und Vorarbeiten V, die kl. Propheten 1. Aufl. S. 92.

fach הוד, sondern הוֹדְךָ zu ändern ist. Aber nicht hat Winckler richtig geschlossen, dass Am. 8, 14 nur möglich wäre, wenn der Gott in Beerseba einen andern Namen als Jahwe, nämlich Isaak gehabt hätte. Nirgends polemisiert Amos gegen fremde Götter, gegen die Vermischung der Jahwereligion mit dem Kult der בעלים. Winckler zieht Am. 7, 9 herbei, aber er achtet nicht auf 7, 16. Amos eifert gegen die Sittenlosigkeit, gegen den Werkdienst, mit dem man Jahwe verehrt. Der Gott zu Samarien, Dan und Beerseba ist für das Bewusstsein des Volkes kein anderer Gott als Jahwe. Die Erwähnung Beersebas als Kultstätte in Am. 5, 5 scheint mir nicht unbedingt sicher dem Propheten zugeschrieben werden zu dürfen. Es fehlt die Aussage, was mit Beerseba geschehen soll, wie wir sie bei Bethel und Gilgal finden. An und für sich könnte freilich die Stelle ganz gut von Amos stammen. Das „Hinüberziehen nach Beerseba" erklärt sich aus der Bedeutung, die die Kultstätte als Orakelplatz genoss, und dieses um so mehr, da dass Heiligtum mit dem Ahnen Isaak in Verbindung gebracht wurde. Und möglicherweise ergänzen sich V. 5 und 6 zu grader Stichenzahl.

Gen. 25, 22 werden wir als Stätte, wo sich Rebekka das Orakel holt, Beerseba anzusehen haben. Gen. 26 muss einst vor C. 25 gestanden haben.[1] C. 25 sollte, nachdem C. 26 die Entstehung der Kultstätte gegeben war, nun auch die Entstehung des Orakels am Heiligtum berichten. Es ist nicht unmöglich, dass, wie Stade annimmt[2], wir in dem Spruch über Israel und Edom in C. 25 einen in Beerseba gegebenen Orakelspruch vor uns haben.

Nach Am. 5, 5 und Gen. 25, 22 wäre also Beerseba als Orakelstätte ganz besonders berühmt gewesen, so dass

---

[1] Vergl. Wellh. Composition des Hexateuchs u. der übrigen Bücher des A. T. S. 29 f.

[2] GVIsr. I, 474.

selbst die Leute aus dem Nordland zu ihm hinpilgerten. Aus letzterem Grunde glaubt zwar Halévy die Identität des von Amos erwähnten Beerseba mit dem in Simeon gelegenen Beerseba bestreiten zu müssen[1], doch ohne Grund.

Wir sahen also von Beerseba, dass sein altes Heiligtum ein Quellbrunn war, der durch den Ahnen Isaak seine Bedeutung erhalten hatte und als Orakelstätte weithin berühmt war.

β.) Juda.

1. Hebron (חֶבְרוֹן).

Der alte Name der Stadt war קִרְיַת אַרְבַּע (Jos. 14, 15). Man hat diesen Namen als „Vierstadt" erklärt[2], etwa nach den 4 Quartieren, deren die heutige Stadt gar sieben enthält. Entweder ist dann hinter ארבע ein Wort zu ergänzen, welches unserem Quartier entspricht, (denn dass אַרְבַּע „Quartier" heissen soll, ist durch nichts erwiesen), oder aber in קרית ist ein defektiv geschriebener Plural zu sehen, wozu ארבע Apposition ist. Aber קִרְיַת kann auch alter Absol. sein (Jos. 18, 28). Gegen die appositionelle Fassung von ארבע „vier" spricht aber, dass קרית ארבע ja der alte Name sein soll, da doch die adj. Auffassung des Zahlwortes jungen Ursprungs ist.[3] Näher liegt es daher, nach Jos. 14, 15. 15, 13. 21, 11 u. a. ארבע als Bezeichnung für „Riese" zu sehen, vgl. unser „vierschrötig"! Dafür spricht die Aussprache der LXX als 'Αρβοκ, was uns nicht auf das Zahlwort führt.

Der alte Name קרית ארבע hat sich wohl erhalten in den Ruinen Dâr-Arbaʿîn, dem „Haus der 40 (Märtyrer)", das auf dem von der Quarantäne N. W. gelegenen Hügel steht.[4]

---

[1] Revue des Etud. Juiv. 1885. N. 21. S. 75ff.
[2] Ew. GIsr.3 I, 495. HBA. z. Art. Dillm. Gen.6 297. Baed. 134.
[3] vgl. Gesenius-Kautzsch, hebr. Gramm. 25 A. § 134, 1 c.
[4] Baed. a. a. O. 134.

Hier lag vielleicht die alte Stadt, die 7 Jahre vor Tanis (Num. 13, 22) gegründet sein soll. Das heutige Hebron heisst nach dem خليل الله, dem Abraham, Chalîl.

In Hebron waren zwei grosse Heiligtümer, der sog. hlg. Hain und die hlg. Höhle. Nach Gen. 13, 18 lag ersterer, die אלני ממרא (nach dem hebr. Text) בחברון, also wohl in in der Stadt. Die jüdische Überlieferung[1] findet dagegen denselben in der uralten Ruine Harâm Râmet el Chalîl, die von der Strasse nach Jerusalem etwa 300 Schritte entfernt liegt, und von der es noch bis Hebron ungefähr 45 Minuten Wegslänge ist. Diese Annahme ist aber mit der biblischen Überlieferung schwer vereinbar. Nach Jos. (Bell. Jud. IV. 9, 7) stand die Abrahamseiche 6 Stadien von der Stadt.[2] Auch nach den Onom. (249, 27. 114, 16) lag die Δρυς Μαμβρη in der Nähe von Hebron. Die heutige Terebinthe liegt eine halbe Stunde n. w. von der Stadt, wenn man die Strasse nach Jerusalem rechts liegen lässt.[3] Ich sehe davon ab, wie sich diese Thatsachen mit einander reimen.

Das Haupttheiligtum in Hebron war der hlg. Baum, אֵלוֹן.[4] Der Plural des hebr. Textes ist tendenziös und der LXX noch unbekannt. Dieser Baum hiess אֵלוֹן מַמְרֵא bei J (Gen. 13, 18. 18, 1), während die heilige Stätte bei P nur ממרא heisst (Gen. 23, 17. 19. 25, 9. 35, 27. 49, 30. 50, 13), welcher Name auch für die Stadt Hebron bei P vorkommt (Gen. 23, 19. 35, 27). Der Name מַמְרֵא ist ganz unverständlich. Gen. 14, 13. 24 ist lediglich gelehrte Konstruktion. Die LXX hat Μαμβρη.

---

1 Vergl. Rob. I, 359. Baed. 133.

2 Was die Ὠγύγης καλουμένη δρυς (Antiq. I. 10, 4) bedeutet, ist nicht recht klar. Ὠγύγης ist nach der griechischen Sage der Vater des Kadmos, Erbauer und König von Theben.

3 Baed. S. 136.

4 Vergl. oben S. 24 ff.

Das Numen des heiligen Baumes war, bevor es von Jahwe vertrieben und depotenziert wurde, wahrscheinlich Abraham. Die Form אַבְרָם findet sich von Gen. 11, 26 bis 17, 5, während die Form אַבְרָהָם sich von Gen. 17, 5 an findet. Über die Ursprünglichkeit des einen oder des anderen Namens bei Annahme der Gleichheit beider ist schwer etwas bestimmtes auszumachen. Die ungewöhnlichen Formen haben nun einmal stets das Präjudiz, die ursprünglichen zu sein. Danach dürfte אברהם älter sein.[1] Man kann diesen Namen als eine aramaisierende Dialektform ansehn, neben die אברם, die hebräische Form, getreten ist.[2] Es ist dann zu erinnern an בוש, ܒܗܬ, بهت. Dann wären natürlich die beiden Namen אברם und אברהם identisch.

Umgekehrt erklärt Hommel[3] אברם für das Ursprüngliche, „wofür aber die Schreibung Abrahm überliefert war.“ Dieses Abrahm will Hommel aber Abrâm ausgesprochen haben, wir hätten hier noch die minäische Schreibweise, die aus der arabischen Heimat stammen soll: ה diene dazu, ein langes a zu ersetzen, wie das auf der Mesastele ja auch vorkomme. Dem hält Margoliouth[4] entgegen: One swallow does not make a summer; and a single parallel between the orthography of the Minaeans and the Hebrews is not sufficient.

Es werden wenige geneigt sein, anzunehmen, dass eine solche völlig vereinzelte Orthographie sich in der Überlieferung erhalten habe, noch weniger, sie aus einem wildfremden Dialekte zu erklären. Dabei soll dahin gestellt bleiben, ob die minäischen Inschriften wirklich eine analoge Erscheinung bieten. Auf der Mesainschrift findet sich ה als Vokalzeichen

[1] Ew. a. a. O. I, 465. Stade ZAW. I, 349.
[2] Siegfried im Lexikon. Baethg. a. a. O. 55.
[3] Altisraes. Überlieferung 1897. S. 277.
[4] Expos. Tim. VIII, 499.

im Inlaut, und um diesen handelt es sich, nirgends.[1] Man muss in grosser Verlegenheit sein, um auf solche verzweifelte Hypothesen wie Hommels Erklärung von אברהם zu verfallen.

Aber ebenso gut als die Gleichheit der beiden Namen אַבְרָם und אַבְרָהָם, ist auch ihre Verschiedenheit denkbar. Beide Namen können Bezeichnungen von Personen gewesen sein, die von Haus aus nichts mit einander zu thun hatten. Man[2] hat daher mit Recht auf jene arabischen Namen hingewiesen, die mit رُهْم zusammengesetzt sind. So kommt ein ابو رُهْم Agh. XII, 66 vor.[3] Allerdings ist ابو رُهْم nur كنية, und zwar Agh. XII, 66 Beiname eines Arabers aus der Zeit der Abbassiden, vielleicht genommen von einem weiblichen Namen رُهْم.[4] Aber letzteres ist nicht erwiesen, und Kunja's von Töchtern kommen gleichwohl, wenn auch selten, vor. Und ابو رُهْم lässt sich schon am Anfang des Islam als vorhanden nachweisen.[5] Wie dem auch sei, ابو رُهْم spricht für die Möglichkeit eines dem אברם gegenüber selbständigen אַבְרָהָם. Was allerdings אברהם heisst, steht dahin. Gen. 17, 5 ist Volksetymologie. „Ein Wort רהם in der Bedeutung Menge ist nicht belegbar".[6] Nach Hommel soll אב der Titel eines Gottes sein, wozu רהם Prädikat wäre, wie sich das ja auch öfters bei hebräischen Eigennamen nachweisen lasse.[7] Aber es fragt sich überhaupt, ob אברהם ein hebräischer Eigenname ist.[8]

---

1 Das מהדבא der Mesastele (Z. 8), auf das sich Hommel beruft, verschlägt nichts. Das ה in מה kann einem isolierten Wort entnommen sein, steht also dann im Auslaut, oder מה kann auch gleich مَاءٌ sein.

2 Margoliouth a. a. O. 500. Wellh. Gött. gelehrte Anz. 1897 S. 612.

3 Vergl. auch Nöldeke ZDMG. XLII, 484.

4 Hommel, Exp. Tim. VIII, 562.

5 Margol. Exp. Tim. IX, 45.

6 Dillm. Gen. 6. A. 261.

7 Exp. Tim. a. a. O.

8 Margol. a. a. O. IX, 45.

Ebenso schwierig ist die Erklärung des Namens אברם. Ist אברם gleich אבו רמו, welcher Name auch im Assyr. vorkommt,[1] so kann „hoher Vater“ irgend eine Gottesbezeichnung sein, und die Historicität des Abraham glitte uns aus den Fingern, da „niemand einem Kind — denn die Namengebung fand auch bei den Semiten im Kindesalter statt — den Namen „hoher Vater“ beilegen wird“.[2] Oder aber אברם ist gleich אֲבִירָם (Num. 16, 1 ff. Deut. 11, 6. ψ. 106, 17. 1 Reg. 16, 34). Dann ist der zweite Bestandteil des Wortes als Gottesname aufzufassen, אברם steht also mit חירם (= אחירם) auf einer Stufe. Dieser Gottesname hat sich wohl auch in dem Clannamen רם (Hiob 32, 2.[3] Ruth 4, 19. 1 Chron. 2, 9. 25. 27) erhalten. אבירם wäre dann zu verstehen 1) als אָבִירָם, was für die jetzige Punktation zu אֲבִירָם werden musste. Hiesse Abram „mein Vater ist Ram“, dann kann aber sein Träger nur eine historische Figur oder ein Clan gewesen sein. Mir will aber 2) näher liegen, mit Nöldeke[4] in Abram einen Gottesnamen zu sehen; dann wäre אֲבִירָם als „Vater des Ram“ zu verstehen.

Darnach war Abram das Numen der Kultstätte. Die jetzige Sage hat zwar Abram wie Isaak zur historischen Figur gemacht und lässt ihn unter dem Baum wohnen und einen Altar errichten, um die Heiligkeit des Ortes zu motivieren. Aber das ist nun einmal die Art der alten Sage, die vorisraelitischen Kulte der Jahwereligion einzuverleiben. Aber gleichwohl wird sich auch bei dem אלון von Hebron der Kult des Abram noch bis in die jüdische Zeit hinein erhalten haben. Herrscht doch heidnischer Kult bis in die christliche Zeit hinein[5], ja bis heute noch an der Abrahamseiche.

---

1 Schrader KAT.[2] 200.

2 Baeth. a. a. O. 155.

3 Falls hier nicht ארם zu lesen ist.

4 Im neuen Reich 1870 I, 508 ff.

5 Rob. Smith a. a. O. 177.

Also in dem heiligen Baum zu Hebron wurde Abram verehrt. Vielleicht war er der Heros irgend eines nicht-israelitischen, kalebitischen Unterstammes, der in Hebron sass[1] (1 Chron. 2, 42), wie denn auch 1 Chron. 2, 9 רָם als Bruder von כְּלוּבַי erwähnt wird; dazu wird der ebendaselbst erwähnte Bruder ירחמאל V. 42 als Sohn von כלב genannt. Erst später hat sich vielleicht die Verehrung des kalebitischen אברם mit dem Kult des aus Haran eingedrungenen אברהם vereinigt. Dafür spricht vor allem, dass auch nach der jetzigen Überlieferung אברהם der spätere Name ist, und dass nach Gen. 11. 12 der Patriarch aus Haran eingewandert ist, was doch nur eine Verschmelzung haranischer Kulte mit dem Lokalkult von Hebron bedeuten kann. Es ist allerdings schliesslich auch möglich, dass אברם aus Haran stammt, und die Figur des אברהם nach Hebron gehört, zumal der Patriarch den ersteren Namen von Haus aus trägt.

Nach Sozomenos[2] befand sich in der Nähe des hlg. Baumes eine heilige Quelle, welche die heidnischen Besucher mit Lampen schmückten, und in die sie Libationen gossen. Doch wissen wir von derselben aus dem A. T. nichts.

Das zweite im A. T. erwähnte Heiligtum Hebrons war die Höhle[3] מַכְפֵּלָה[4], die östlich von dem אֵלוֹן lag (Gen. 23, 17. 19 zu Pc). Die muslimische Tradition sucht dieselbe in der grossen Moschee Harâm, wo heute noch die Patriarchengräber gezeigt werden.[5] Nach Joseph. (Bell. Jud. IV. 9, 7) wurden die von Marmor prächtig gearbeiteten Gräber gleichfalls in der Stadt gezeigt. Auch hier lässt

---

1 Meyer, Gesch. des Altert. I, 374 und ZAW. VI, 15.

2 Histor. eccl. II, 4.

3 Über heilige Höhlen in Israel vergl. das S. 18 ff. Bemerkte.

4 Der Name will wohl die Höhle als Doppelhöhle bezeichnen.

5 Baed 135. Rob. II, 706 ff. ZDPV. XVII, 238.

sich schwer eine Übereinstimmung mit der biblischen Überlieferung herstellen.

Die hlg. Höhle wird nur von Pc erwähnt (ausser in C. 23 vergl. 25, 9. 49, 30. 50, 13). Sie wird nach C. 23, das ganz auf die Rechnung von P zu setzen ist, eigentlich nur für Sara gekauft (V. 4. 19). Wahrscheinlich stand an Stelle der jetzigen Erzählung von P eine aus JE ähnlichen Inhalts, doch wurde sie wohl wegen Anstössigkeiten ausgemerzt. Gleichwohl zeigt noch C. 23 klar die ursprüngliche Bedeutung der Höhle. Diese war kultischer Art; die Höhle war eine heilige, ihr Numen war שׂרי (שׂרה). Erst später, als Sara zur schlichten Tochter Evas gemacht wurde, wird auch die Höhle zur blossen Begräbnisstätte geworden sein die dann P zum Erbbegräbnis der Patriarchen machte (Gen. 25, 9. 49, 30 f. 50, 13).

Ursprünglich hat Sara nichts mit Abraham zu thun, da ja schon ihre Kultstätten getrennt von einander liegen. Erst die Sage hat beide Figuren zusammengebracht und den weiblichen Teil dem männlichen bei- und untergeordnet. Vielleicht hat חֶבְרוֹן von dieser Vereinigung (חָבַר) der Kultstätten seinen Namen erhalten.[1] Der ḳenitische Klan חבר (Jud. 4, 11. 17. 21. 5, 24), sowie der judäische (1 Chron. 4, 18) haben wohl nichts mit חברון zu thun.

Da Abraham nach der Sage der Mann der Sara ist, hat man gemeint[2], Abraham mit dem nabatäischen Gott Δουσαρης, דו שרא, ذو شرى identificieren zu können. Abraham, der „Ehemann" der Sara, würde so zum „Herrn (ذو, בעל) der Sara (= τέμενος der Araber[3])" gemacht. Auf jeden Fall

[1] Hommel a. a. O. 233 möchte gar zu gern die Chabirileute auch in Hebron unterbringen.

[2] Lagarde Armen. Stud. 162. Gött. Gel. Nachr. 1886. 565. Nominalbildung 92 ff. Meyer ZAW. VI, 16.

[3] Zur Bedeutung von ذو شرى vergl. Wellh. Reste Arab. Heiden-

ist die sprachliche Gleichsetzung von שרי und شرى (שרא) möglich. Aber die völlige Trennung des Abrahambaumes von der Sarahöhle zeigt, dass שרה nichts mit شرى zu thun hat. Übrigens ist auch ein אלון kein شرى und daher Abraham kein ذو شرى. Die Hypothese ist ein blosses etymologisches Spiel. Der ursprüngliche Name der Sara war שרי, wofür erst von Gen. 17, 15 an שרה gesetzt wird. Wahrscheinlich war שרי die eigentliche Besitzerin der Höhle. Der Name der שרה kam wohl mit dem Kult des אברהם nach Hebron aus Haran und ist mit Jenssen[1] am besten als der Name der assyrischen Mondgöttin šarratu zu verstehen. Der lautliche Gleichklang von שרי und שרה ermöglichte die Identificierung beider Gestalten, und die assyrische Mondgöttin wurde in der Höhle der Sara lokalisiert.

Die Heiligkeit Hebrons wird noch vielfach in späterer Zeit bezeugt. Nach Hebron kamen die israelitischen Häuptlinge zu David, der mit ihnen vor Jahwe einen Bund schloss (2 Sam. 5, 3). Absalom will in Hebron Jahwe sein Gelübde bezahlen (2 Sam. 15, 7. 12). Wahrscheinlich war das Hauptheiligtum in historischer Zeit beim Baum Abrahams zu suchen, unter dem ein Jahwealtar stand (Gen. 13, 18). Ist doch von der Abrahamseiche bekannt, dass noch in christlicher Zeit Opferungen bei ihr stattfanden (Onom. 114, 19).

Aus dem heiligen Charakter der Stadt erklärt sich, dass sie zur Asylstadt (Jos. 20, 7, zu P)[2] und zur Priesterstadt (Jos. 21, 11 zu P) wurde.

---

tums[2] S. 51. Lag. Nominalb. 93 denkt an das n. von Elath gelegene Gebirge el šarât (= Sei'r).

[1] Zeitschrift f. Assyr. XI S. 299.

[2] Vergl. unten 119. 129. 138. 140. 146.

[3] Zu dem Text des V. vergl. Wellh. Text der B. Sam. S. 99. Der Bericht über die Amalekiterschlacht wird in den Grundzügen einen alten Kern haben. Doch ist die jetzige Form relativ jung. (Stade GVI. I, 220).

2) *Karmel* (כַּרְמֶל),

ist wohl das heutige El Kurmul s. v. Hebron.[1]

Ich vermute aus der 1 Sam. 25, 2 ff. berichteten Geschichte, dass dieser Ort eine Kultstätte enthielt. Die Schafschur muss im alten Israel ein bedeutendes Fest gewesen sein, bei dem die Opfer nicht fehlten (2 Sam. 13, 23 ff.).

Vielleicht steht das Mal (יד), das nach 1 Sam. 15, 12[3] Saul nach der Amalekiterschlacht in Karmel errichtet haben soll, mit der alten Kultstätte in Verbindung. Da nach V. 7 des Kap. die Schlacht im נגב stattgefunden hat, kann der Karmel nicht der hlg. Berg sein (unten S. 123 f.), sondern allein ein judäischer Ort des Namens. Die Identität mit dem 1 Sam. 25, 2 ff. erwähnten Karmel ist wahrscheinlich. Der Verf. von 1 Sam. 15, 12 hat in dem bekannten יד zu Karmel nun ein Denkmal Sauls gesehen. Aber es ist fraglich, ob er das Richtige getroffen hat. Allerdings kann er der Meinung seiner Zeit gefolgt sein, aber seine Zeit war gar fern den Tagen Samuels und Sauls. יד als „Denkmal" findet sich noch 2 Sam. 18, 18. Jes. 56, 5. Wie wir später sehen werden (unten S. 76 f.), hatte aber „die Hand Absaloms" eine kultische Bedeutung. Und wenn es Jes. 56, 5 heisst, dass Jahwe den Verschnittenen in seinem messianischen Heiligtum יָד וָשֵׁם geben werde, so ist damit bewusst an die alte Verehrung der Toten angeknüpft, zu deren Namengedächtnis aus dem semitischen Heidentum die Gewohnheit überkommen sein musste, irgend ein Mal (יד) zu errichten. Auch das Mal von 1 Sam. 15, 12 wird irgendwie mit dem Kult zusammengehangen haben und erst später mit Saul in Beziehung gebracht worden sein.

---

[1] Baed. S. 201. Rob. II, 427 ff.

3) *Beth 'Anoth* (בֵּית עֲנוֹת),

wohl das heutige Chirbet bet 'Enûn bei Ḥalḥul. n. v. Hebron,[1] nach den Onom. (220, 97. 92, 23) zwei Meilen von der Terebinthe und vier von Hebron.

Das בֵּית עֲנוֹת in Jos. 15, 59 ist wohl nach Jos. 19, 38. Jud. 1, 33 in בֵּית עֲנָת zu ändern.

Da עֲנָת eine kananitische Göttin ist,[2] werden wir in בית ענת den „Tempel der 'Anāt" zu suchen haben.[3] Natürlich wird dieses Heiligtum nur bis zum Sieg Jahwes über die Ba'alim bestanden haben. Ob es von ihm okkupiert ist, steht dahin.

4) *Ḳirjat Je'arim* (קִרְיַת יְעָרִים),

heute Ḳarjet el 'Enab (Traubenstadt), 3 St. n. w. v. Jerusalem oder, wie es seit diesem Jahrhundert nach einem räuberischen Schaich heisst, Abu Ghôsch.[4]

Nach Joseph. (Antiq. VI. 1, 4) lag Καριαθιαρεῖμ γείτονα πόλιν τῆς Βήθης κώμης. Die Handschriften S. P. bei Niese lesen βηθάμης, M: βηθσαμίταις und Lat. bethsamitarum. Nach diesen letzteren Lesarten ist unter Βηθης wohl בֵּית שֶׁמֶשׁ zu verstehen. Das γειτονα wird Jos. aus 1 Sam. 7, 1 ff. geraten haben.[5] Nach den Onom. (234, 94. 103, 25) lag Ḳ. 10 M. v. Jerusalem auf dem Wege nach Diospolis (Lydda) zu. Damit stimmt die Verlegung nach 'Enâb. Willkürlich sind Henderson's[6] und Smith's[7] Vermutungen,

---

1 Wolcott bei Robinson Neuere bibl. Forsch. 367 f. Allerdings kann 'Enûn auch עֵינוֹן sein.

2 Vergl. Meyer ZDMG. XXXI, 718. XXXII, 359. Vogüé, mél. 41 f. Halév. mél. 182. 223. CIS. I, 114.

3 Vergl. unten S. 92. 129.

4 Rob. Pal. II, 588 ff.

5 Für Joseph. lag auch Hebron οὐ πόρρω Ἱεροσολύμων (BJ. IV. 9, 9). Man war im Altertum in geographischen Angaben nicht so ängstlich; vergl. Act. 9, 38.

6 PEFQ. 78 S. 196 ff.

7 Historical Geogr. of Pal. 3. A. S. 225.

die es in ʿAin Karim s. v. Jerusalem resp. in Erma bei Beth-Schemesch suchen.

Der eigentliche und häufigste Namen des Ortes war קִרְיַת יְעָרִים (Jos. 9, 17. 15, 9. 18, 14. 15. Jud. 18, 12. 1 Sam. 6, 21. 7, 1. 2. Neh. 7, 29. 1 Chr. 2, 50. 52. 53. 13, 5. 6. 2 Chr. 1, 4). Abweichungen sind: קִרְיַת הַיְעָרִים (Jer. 26, 20), was wohl Schreibfehler ist; קִרְיַת עָרִים (Esr. 2, 25), wofür nach Neh. 7, 29 ק׳ יְעָרִים zu lesen ist; קִרְיַת (Jos. 18, 28), wo vielleicht יְעָרִים durch Versehen des Abschreibers ausgefallen ist.

Ein anderer Name derselben Stadt ist בַּעַל יְהוּדָה, was zwar bezweifelt wird.[1] Es ist auf folgendes aufmerksam zu machen: Jos. 15, 9 בַּעֲלָה הִיא קִרְיַת יְעָרִים. Nach LXX ist jedoch בַּעַל zu korrigieren. Ebenso setzt 1 Chr. 13, 6 בעלה gleich ק׳ י׳. Obgleich uns die LXX keine Anhaltspunkte bietet, wird auch hier בעל zu lesen sein. Die Gleichheit von קרית יערים mit בעל יהודה scheint mir zu erhellen aus 2 Sam. 6, 2, wo mit Wellh.[2] בעל יהודה zu lesen ist. Die Lade stand aber nach 1 Sam. 6, 21. 7, 1 ff. in קרית יערים. Von einer Verschleppung der Lade wird inzwischen nichts berichtet, es müsste denn sein, dass zwischen 1 Sam. 7, 1 ff. und 2 Sam. 6, 2 ein Stück ausgefallen ist, das eine Verbringung der Lade von Kirjath Jeʿarim nach Baʿal Jehuda erzählte. Allerdings giebt der Umstand zu denken, dass 2 Sam. 6 eine andere Quelle erzählt, als 1 Sam. 6. 7.[3] 2 Sam. 6 können die Voraussetzungen andere sein wie 1 Sam. 6. 7. Will man nicht annehmen, dass der Redaktor den Widerspruch der Ortsbezeichnungen von 1 Sam. 6. 7 und 2 Sam. 7 übersehen hat, so bleibt nichts anderes übrig als die Annahme, dass er קרית יערים und בעל יהודה für identisch hielt. Er hätte auch sonst wohl

[1] Wellh. T. d. B. Sam. S. 167. Stade GVI. I. 1. A. 271. Anm.

[2] a. a. O.

[3] Wellh. Komp. 257. Stade Gesch. 204, vergl. 270.

eine Naht eingefügt. Wir werden also am besten an der Identität beider Orte festhalten. Als Mischung aus beiden Namen ist קרית בעל in Jos. 15, 60. 18, 14 anzusehen. Es wird ausdrücklich als identisch mit קרית יערים bezeichnet.

(בית)־בעל wird, wenn die Identifikation richtig ist, die Benennung der Kultstätte in קרית יערים gewesen sein. Die Bezeichnung des Ortes als בעל יהודה weist uns auf das einstige Vorhandensein einer Kultstätte.[1] Nach 1 Sam. 7, 1 lag dieselbe auf einer Höhe.[2] Das Haus des Abinadab, in dem die Lade unter Aufsicht des Eleasar aufbewahrt wurde, wird ein Privatheiligtum gewesen sein, das im Dienste des Gemeinwohles stand. Das Kultobjekt war lange die Lade, von der Zeit, da sie die Bethschemiten abgaben (1 Sam. 6, 21) bis zur Zeit, da sie David abholte (2 Sam. 6, 2).

---

[1] Vergl. oben S. 23.

[2] Ist die 1 Sam. 7, 1 erwähnte גבעה nicht die „Höhe Benjamins“ (Winckler GI. S. 73, der קרית יערים als Interpolation für קרית יהודה ansieht), was durch nichts nahe gelegt wird, so könnte dieselbe mit dem הר הבעלה von Jos. 15, 11 identisch sein, falls man בעלה als acc. loc. fasst. Doch kann בעלה ebenso gut der Titel einer weiblich gedachten Gottheit sein, was dann für die Selbständigkeit des הר הבעלה spräche. Kultstätten, die einer בעלה gehörten, sind uns ja mehrere dem Namen nach überliefert: so das zu Dan gehörige בַּעֲלָת (Jos. 19, 44. 1 Reg. 9, 18. 2 Chron. 8, 6), dessen fem. ת durch das Zusammentreffen der drei Stellen ausreichend beglaubigt wird. Es lag nach Joseph. (Ant. VIII. 6, 1) bei Beth-Horon und Gezer (wohl auf Grund von 1 Reg. 9, 17). Die LXX liest Jos. 19, 44: Γεεβελαν, Luc. Μααλωθ; 1 Reg. 9, 18 ist der LXX unbekannt; und 2 Chron. 8, 6 hat sie Βαλαα. Von Βαλθ wissen die Onom. nur, dass es Salomon gebaut hat (239, 100. 107, 10). Interessant ist בַּעֲלַת בְּאֵר in Jos. 19, 8 (in Simeon gelegen), eine Kultstätte, deren Herrin eine Quellnixe gewesen sein wird. Das Jos. 15, 29 als zu Juda gehörig erwähnte בַּעֲלָה (Βαλα) kann ebenso gut das fem. בעל sein, als mit בָּלָה (Βωλα) in Jos. 19, 3 (zu Simeon) und dem בִּלְהָה Αβελλα in 1 Chron. 4, 29 (zu Südjuda) zusammengehören.

5) *'En Schemesch* (עֵין שֶׁמֶשׁ),

lag auf der Grenze von Juda und Benjamin (Jos. 15, 7. 18, 17) bei Bethanien, es ist vielleicht die heutige Apostelquelle, 'Ain el Ḥôḍ.[1] Van Kasteren will die Quelle in 'Ain er-rawâbe in einem Seitenthale des W. er-r. am alten Jerichowege wiedergefunden haben.[2]

Die Quelle war wohl eine heilige, da ihr Name nur aus einem vorisraelitischen Sonnenkult erklärlich ist.[3] Irgend ein altansässiger Quellendämon wird mit dem Sonnengott in Verbindung getreten sein. Ähnliches geschah vielfach in den ἱεροὶ λόγοι heiliger Quellen.[4]

6) *Migdal Gad* (מִגְדַּל־גָּד),

wohl das heutige Meǵdel auf der Strasse von Askalon nach Jerusalem.[5] Die Onom. (279, 26. 139, 12) erwähnen über die Lage nichts. Nach Jos. 15, 37 lag es in Juda.

Der „Turm des Gad" zeigt, dass der Ort einst eine Kultstätte des kananitischen Glückgottes war.[6]

7) *Bethlehem* (בֵּית־לֶחֶם)

ist das 2 St. s. v. Jerusalem gelegene Bêt Laḥm.[7]

Tomkins[8] vermutet, dass בית לחם zu erklären sei als „Haus des Lachmu", des chaldäischen Gottes der Frucht-

---

[1] Baed. S. 148. Benzinger bei Baed. 98 möchte die „Sonnenquelle" mit dem גיחון und dem עֵין הַתַּנִּין (unten S. 70) identificieren.

[2] ZDPV. XIII, 116.

[3] Vergl. unten S. 126. 130. 132.

[4] So bei der Quelle zu Afka, Baed. 361, vergl. auch Rob. Smith a. a. O. 165 ff.

[5] Baed. 145.

[6] Vergl. Lagarde, Ges. Abh. 16, 23 ff. Meyer, G. A. I, 247. ZDMG. XXXII, 742. J. Pr. Th. 1875. S. 361 ff.

[7] Baed. S. 119.

[8] Smith, Chald. Genes. 58. 60.

barkeit. Doch schwebt diese Vermutung so lange in der Luft, als nicht der Kult des Laḥmu in Palästina nachgewiesen wird. Vergl. allerdings das unten S. 89 f. über die Gleichsetzung von בֵּית־לֶחֶם und בֵּית־אֶפְרָת Bemerkte. Sicher lässt sich, dass Bethlehem eine Kultstätte gehabt hat, aus 1 Sam. 20, 5 ff. erweisen. Wenn David in Bethlehem ein זֶבַח הַיָּמִים „ein jährliches Opferfest" (V. 6 vergl. 1 Sam. 1, 21) feiern will, das zugleich ein זֶבַח הַמִּשְׁפָּחָה, ein „Opfer der Sippe" (V. 29) ist, so setzt das notwendig eine Kultstätte voraus. Vielleicht wurde noch zu Davids Zeit neben Jahwe in Bethlehem des Ahnherrn der משפחה gedacht, worauf der Umstand führt, dass es gerade ein Familienfest ist, bei dem David unabkömmlich ist.

Dieser Ahnherr könnte der Jud. 12, 10 erwähnte sog. „Richter" אִבְצָן sein, der sicher keine historische Figur, sondern ein Stammheros[1] ist und in בית לחם begraben sein soll. Die Frage ist nur, welches Bethlehem Jud. 12, 10 gemeint ist. Es kann ebenso gut das judäische, als das in Sebulon liegende Bethlehem (Jos. 19, 15) sein. Von Juda ist im Richterbuche schon Othniel, von Sebulon Elon als Vertreter genommen. Joseph. (Ant. V. 7, 13) denkt an das judäische Bethlehem, ebenso die judäische Tradition (Baba bathra 91 a; Jalqūṭ zu Jud. 3 (II § 42); Raschi).

8) *Beth Dagon* (בֵּית־דָּגוֹן),

nach den Onom. (235, 14. 104, 14) lag ein Caphar Dagon zwischen Diospolis und Jamnia. Damit würde stimmen, wenn wir es in dem s. ö. von Jaffa gelegenen Bet-Deǵan wiederfinden dürften.[2] Nach Jos. 15, 41 gehörte es zu Juda.

---

[1] Wellh. Komp. S. 217 ff. Stade, GVI. I, 449 ff. gegen Nöldeke Kritik S. 183, vergl. auch unten S. 121. 126. 128. 140.

[2] Baed. S. 20.

Der Name des Ortes „Haus des Dagon“ zeigt, dass in kanaanitischer Zeit hier in einem Tempel der Kult des Dagon[1] besonders gepflegt wurde.[2]

9) Jabnel (יַבְנְאֵל),

ist das Dorf Jebna 1 St. von der Küste entfernt[3], es lag nach den Onom. (266, 35. 132, 27) zwischen Diospolis und Asdod und wird von Joseph. oft erwähnt.

Es gehörte nach Jos. 15, 11 zu Juda.

Nach dem Namen „Gott baut“ möchte ich schliessen, dass der Ort von einer Kultstätte den Namen erhalten hat, mag nun der Name auf ein Naturmal oder den Ahnen eines Clans gehen.[4] Vielleicht hat der Ort aber auch seinen Namen von einem ansässigen Clan erhalten, der wohl daselbst seinen Ahnen verehrte.

10) Ba'al Perazim (בַּעַל פְּרָצִים),

nur 2 Sam. 5, 20. 1 Chr. 14, 11 erwähnt; wahrscheinlich ist der הר פרצים Jes. 28, 21 derselbe Ort. Über die Lage ist nichts auszumachen. Nach 2 Sam. 5, 17 muss er in der שפלה gelegen haben.

Nur der Name verrät uns das Vorhandensein einer Kultstätte[5], die nach Jes. 28, 21 auf einem Berg gelegen haben wird.

11) Ba'al Hamon (בַּעַל הָמוֹן),

nur Cant. 8, 11 erwähnt, ist völlig unbekannter Lage.[6]

---

1 Vergl. Jud. 16, 23. 1 Sam. 5, 2—7. 1 Chr. 10, 10. Delitzsch, Parad. S. 136. ZDMG. XXVII, 104.

2 Vergl. unten S. 131.

3 Baed. S. 145.

4 Vergl. unten S. 129.

5 Vergl. oben S. 23.

6 Versuche, den Ort aufzufinden, siehe bei Budde KHAT „Hohelied“ S. 47.

Nur die Komposition mit בעל deutet auf die Kultstätte.[1] Was in המון steckt, ob es überhaupt richtig überliefert worden, ist fraglich. Die LXX hat stets למון gelesen, doch kann das fehlerhaft sein. Wichtig ist nur, dass die LXX בית statt בעל hat. Dachte sie an בית לחם?

12) *'Emeḳ Ha-ela* (עֵמֶק הָאֵלָה),

nach 1 Sam. 17, 1 f. zwischen Socho und 'Aseḳa, wohl der Wadi es Sunṭ n. v. Ch. Schuwêke (Socho).[2] Es war ein Thal, in dem als Kultobjekt ein hlg. Baum (אֵלָה)[3] stand.

13) *Jisre'el* (יִזְרְעֶאל),

nach Jos. 15, 56 in Juda gelegen, bis jetzt noch nicht sicher gefunden.[4]

Die mass. Punktation widerspricht den üblichen Tongesetzen, die ein יִזְרָעֶאל verlangen (vergl. יִשְׁמָעֵאל). יִזְרְעֶאל ist eine aramaisierende Punktation, die das Vortonkamez nicht kennt und die im A. T. sonst nur bei Weiterbildungen eintritt (יִשְׁמְעֵאלִי). יִזְרָעֶאל wird wohl die Aussprache des Namens bei der Bevölkerung der Gegend wiedergeben. Die nach den Tongesetzen zu erwartende Aussprache des Namens findet sich bei der LXX fast durchweg als Ἰεζραελ wieder: vergl. Jos. 17, 16. 19, 18. Jud. 6, 33. 1 Sam. 25, 43. 29, 1. I Reg. 4, 12. 18, 45. 2 Reg. 8, 29. 9, 15. 16. 17. 30. 10, 6. 7: nach A (wo B meist Ισραηλ hat, also ישראל las) und Hos. 1, 4. 5. 2, 2. 24 (nach B). Nur Jud. 6, 33 (B) findet sich die jetzige Schreibweise der Massora Ἐζερεελ.

---

1 Vergl. oben S. 23.

2 Baed. S. 146.

3 Vergl. oben S. 24 f.

4 Smith Geogr. Karte I vermutet es in Ch. Istabul (Aristobulias) s. v. Hebron.

Als „Pflanzung Gottes" gilt für den Ort das über יִבְנְאֵל Bemerkte.[1]

14) Nebo (נְבוֹ),

wird von Smith[2] in Nûba n. w. von Hebron vermutet.

Da die Stadt ihren Namen von dem assyrischen Planetengott hat,[3] dürfen wir annehmen, dass dieser in kaananitischer Zeit hier eine Kultstätte hatte.

Die Stadt wird Esr. 2, 29. 10, 43 erwähnt und heisst im Unterschiede vom moabitischen Nebo[4] נבו אחר (Neh. 7, 33). Gerade diese Stelle lässt uns vermuten, dass נְבוֹ Ortsbezeichnung ist. Die „Männer Nebos" (אַנְשֵׁי נְבוֹ) können nur die Einwohner des Ortes sein, während das בְּנֵי נְבוֹ der beiden anderen Stellen Nebo als Clan erscheinen lässt. Vielleicht wohnte der Clan נְבוֹ in einem Ort zusammen, der von ihm den Namen empfing.

15) 'Ir-naḥasch (עִיר־נָחָשׁ)

nur 1 Chron. 4, 12 als zu Kaleb gehörig erwähnt, hat vielleicht seinen Namen von einem Schlangenkult, der einst in kananitischer Zeit hier blühte.[5]

γ) Die Kultstätten in und bei Jerusalem.

1) Ölberg,

der mit dem Tempelberg parallel laufende Höhenzug, der durch das Kidronthal von ihm getrennt wird; heute Ǵebel eṭ Ṭûr.[6]

Im A. T. הַר הַזֵּיתִים (Sach. 14, 4) oder einfach הַזֵּיתִים (2 Sam.

[1] Oben S. 65; vergl. auch unten S. 126 f.

[2] a. a. O. Karte 18.

[3] Schrader KAT. 2. A. 412. Meyer Gesch. des Altert. I, 179. Tiele Gesch. 207 ff. 582 f.

[4] Vergl. unten S. 151 ff.

[5] Kerber Relig.-gesch. Bedeut. der hebr. Eigennamen 1897. S. 34.

[6] Baed. S. 86 ff.

15, 30) oder auch nach der Lage ההר אשר מקדם לעיר (Ez. 11, 23 vergl. 1 Reg. 11, 7). Im N. T. ὄρος τῶν ἐλαιῶν (Mth. 21, 1. 24, 3. 26, 30. Mc. 11, 1. 13, 3. 14, 26. Lc. 22, 39. Joh. 8, 1), ὄρος τὸ καλούμενον ἐλαιών (Lc. 19, 29. 21, 37. Act. 1, 12). Bei Joseph. τὸ Ἐλαιῶνος ὄρος (Ant. VII. 9, 2) und ὄρος τὸ προσαγορευόμενον ἐλαιών[1] (Ant. XX. 8, 6). Bei Euseb. (Onom. 239, 9) ὄρος τῶν ἐλαιῶν; bei Hier. (Onom. 139, 28) mons olivarum und (Onom. 108, 1) mons oliveti. Die Bezeichnungen in den Targumen sind טוּר זֵיתַיָּא (2 Sam. 15, 30. 2 Reg. 23, 13), טוּר זֵיתָא (Sach. 14, 4), Ezech. 11, 23. 1 Reg. 11, 7 sind wörtlich übersetzt. Im Talmud heisst der Berg einigemale הַר מִשְׁחָה (Sabb. 56b. Taanith. IV, 8). Dieses מִשְׁחָה hängt wohl zusammen mit dem syr. ܡܫܚܐ und ist das Fem. eines im A. T. nicht vorkommenden מֶשַׁח, hat aber sprachlich nichts zu thun mit dem מַשְׁחִית in 2 Reg. 23, 13, wo der Ölberg der „Berg des Verderbers" heisst. Hier zeigt jedoch das Μοσοάθ der LXX, dass der urspr. Konsonantentext nicht משחית sondern משחת war, dass also nicht an die √שחת zu denken ist, sondern allein an die √משח; ת gehört also nicht zur Wurzel, sondern ist Feminin-endung.[2] Für הַר הַמַּשְׁחִית ist הַר הַמִּשְׁחַת zu emendieren, was bestens dem הַר מִשְׁחָה entspricht. Die LXX scheint allerdings an eine Fu'l-Form gedacht zu haben. Des Anstosses wegen war aus dem „Ölberg" der Berg des „Verderbers" geworden. Aus dieser Bezeichnung stammt auch der mons offensionis (Vulg.), oder scandali, wie die Südkuppe des Ölberges (Baṭen el Hawâ) bei den Christen heisst. Der Südhügel wird auch allein für unsere Untersuchung in Betracht kommen; das אֲשֶׁר מִימִין לְהַר הַמַּשְׁחִית in 2 Reg. 23, 13 zeigt, dass die Südkuppe die Kultstätte trug.

Eine Kultstätte muss schon zu Davids Zeit auf dem

---

[1] Niese liest ἐλαιῶν, doch vergl. Lc. 19, 29. 21, 37.

[2] Hoffmann ZAW. II, 175. Nestle ThLitzeit. 1896 S. 129.

Berg gewesen sein. Denn in 2 Sam. 15, 30 ff. steigt David auf den Ölberg, auf dessen Gipfel — אֲשֶׁר יִשְׁתַּחֲוֶה שָׁם לֵאלֹהִים — er Husai begegnet. Wo man aber Gott verehrt, ist eine Kultstätte.

Nach 1 Reg. 11, 7 „errichtete Salomo eine Kultstätte dem Kemosch (dem Scheusal von Moab), auf dem Berge, der östlich von Jerusalem liegt (und dem Melech, dem Scheusal der Ammoniter)". Das Eingeklammerte ist vielleicht auf Kosten des Redaktors zu setzen.[1] Die Motivierung in V. 8 dürfte aber nicht ganz richtig sein.[2] Auch wenn Salomon keine fremde Frauen geheiratet hätte, würden doch für die Ausländer fremde Kultstätten nötig geworden sein — ohne Gott will keiner leben. „Jerusalem zur kosmopolitischen Metropole zu erheben" war vielleicht der Grund dafür, dass Salomo selbst die Heiligtümer aus dem Staatsschatz, der auch zugleich der seinige war, erbauen liess. Der König hoffte, auf diese Weise mehr Fremde und damit mehr Geld in seine Stadt bringen zu können.

Trotz dieser Anschwärzungen ist der Ölberg nach Act. 1, 12 (gegen Luc. 24, 50) zur Stätte der Himmelfahrt des Herrn geworden.

2) *Schlangenstein* (אֶבֶן הַזֹּחֶלֶת),

nach 1 Reg. 1, 9 bei der Quelle Rogel (עֵין רֹגֵל), dem heutigen Hiobsbrunnen (Bîr Eijûb) bei den Muslim, oder dem sog. Nehemiasbrunnen, wie er bei den Christen seit dem 16. Jahrhundert heisst.[3] Er lag danach am Vereinigungspunkt der Thäler Kidron und Hinnom.[4] Deshalb kann man auch den

---

1 Stade GVI. I, 307.

2 Bertholet, Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden. S. 75 f., woher auch die Auffassung von V. 8 stammt.

3 Weil hier das hlg. Feuer verborgen gewesen sein soll (2 Macc. 1, 19).

4 Rob. II, 138 ff. Baed. S. 100.

אֶבֶן־הַזֹּחֶלֶת nicht gut im heutigen Felsabhang ez-zehwêle, auf dem das Dorf Silwân liegt, finden.[1] Sonst müsste die Walkerquelle mehr beim Gihon, der Marienquelle, gelegen haben. Dagegen spricht aber, dass Rogel die Grenze zwischen Benjamin und Juda war (Jos. 15, 7 ff. Onom. 287, 100. 146, 8). Auch fand das 1 Reg. 1, 9—10 berichtete nach Joseph. (Ant. VII. 14, 4) „ausserhalb der Stadt an der Quelle in den Königsgärten" statt.[2]

Da nach 1 Reg. 1, 9 Adonia beim Schlangenstein ein Opferfest giebt, muss dieser das eigentliche Kultobjekt gewesen sein. Wäre der Quell das genuine Heiligtum, so ist wunderbar, dass nicht er, sondern der Stein, der bei ihr ist, den Namen des Quellgeists trägt. Das Numen wurde als Schlange vorgestellt; vgl. Num. 21, 8 f. Es ist nicht unmöglich, dass die Neh. 2, 13 erwähnte „Drachenquelle" (עֵין הַתַּנִּין) mit der Quelle Rogel identisch ist; das Numen kann vom Stein in das Wasser herabfahren. Jedenfalls kann die Drachenquelle nicht die Gihonquelle sein;[3] nach Neh. 2, 13 geht Nehemias aus dem Thalthor heraus, lässt die Quelle rechts liegen und wendet sich zum sog. „Mistthor".

3) *Gihonquelle* (גִּיחוֹן),

die heutige Marienquelle[4], die den Ausgangspunkt des Siloatunnels bildet.[5] Der heilige Charakter der Quelle erhellt aus 1 Reg. 1, 33 ff., wonach Salomo bei ihr seinen Thronerben salben liess. Eine Königssalbung fand aber am passendsten an einer Kultstätte statt (1 Sam. 10, 17 ff. 11, 15).

---

[1] Ganneau nach Baed. (ibid.). Immerhin kann eine Übertragung des Namens von einem Ort auf den anderen stattgefunden haben.

[2] Die alten Königsgärten müssen mehr n. innerhalb der alten Stadtmauer gelegen haben.

[3] Vergl. Stade GVI. I, 591 ff. Anders Benz. bei Baed. 98; vergl. oben S. 63 Anm. 1.

[4] Stade ib. I, 456. II, 165 Anm. 3.

[5] Vergl. Guthe ZDPV. V, 273 ff.

Da das Quellenbecken 3,5 m lang und 1,6 m breit ist, kann die Bezeichnung בְּרֵכַת הַמֶּלֶךְ (Neh. 2, 14) ganz gut für die Gihonquelle passen, wenn auch eine Quelle kein „Teich" ist; die Lage, die Neh. 2, 14 angegeben wird, spricht nicht dagegen. Dann hätte der heilige Teich wohl nicht seinen Namen vom „König" Jahwe, sondern von den „Königen" Judas, die hier gesalbt zu werden pflegten.[1]

Das Kidronthal wird m. E. mit Recht mit dem עֵמֶק יְהוֹשָׁפָט von Joel 4, 2 ff. identificiert, dessen Name von Joel künstlich gebildet zu sein scheint. Schon die Onom. 273, 89. 111, 13) fassen es so; vgl. auch Hieron. itiner. ed. Wesseling. S. 594.

4) *Das Thal der Kinder Hinnom.*

גֵּיא בֶן הִנֹּם (Jos. 15, 8. 18, 16. 2 Reg. 23, 10. [Qerê u. LXX] Jer. 7, 31. f. 19, 2. 6. 32, 35. 2 Chron. 28, 3. 33, 6); גֵּי הִנֹּם (Jos. 15, 8. 18, 16 Neh. 11, 30); הַגַּיְא (Jer. 2, 23. Neh. 2, 13. 3, 13. 2 Chron. 26, 9). Darnach finden sich in der LXX die wörtlichen Übersetzungen φαραγξ Ὀνομ (Jos. 15, 8), φ. υἱοῦ Ἐννομ (2 Reg. 23, 10. Jer. 7, 31. 32. 32, 35). 2 Chron. 28, 3 steht Γαιβεδον und 2 Chron. 33, 6 γε βανε Ἐννομ. Dagegen ist Jer. 19, 6 גי בן הנם mit πολυάνδριον υἱοῦ Ἐννομ wiedergegeben. Als πολυάνδριον „Friedhof" wird das Thal hier bezeichnet. So giebt die LXX auch Jer. 2, 23 הגיא mit τὸ πολυάνδριον wieder und Jer. 19, 2 גי בן הנם mit πολυάνδριον υἱῶν τῶν τέκνων αὐτῶν. Diese eigentümliche Bezeichnung stammt aus Jer. 7, 32, wonach die Stätte entweiht und zum allgemeinen Begräbnisplatz werden soll. Die LXX nennt deshalb an den oben angeführten Stellen das Thal Hinnom einfach „Friedhof".

Indem das גי הנם zum πολυάνδριον wurde, gab es, indem

[1] Anders Stade (GVJ. II, 167 Karte), der in der ברכת המלך einen von einem König gebauten Teich steht, der vom Siloa gespeist wurde.

das Feuer, das hier einst die Kinder verbrannt hatten, hinzukam, den Ort der Verdammnis ab[1], die Γεεννα des neuen Testaments (Math. 5, 22. 29. 30. 10, 28. 18, 9. 23, 15. 23. Mc. 9, 43. 45. 47. Luc. 12, 5. Jac. 3, 6), und die גֵּיהִנָּם (syr. ܓܗܢܐ) des Talmud (Erub. 19a. Ab. sar. 17. a. e. c.)

Was der Name הִנֹּם bedeutet, ist nicht zu sagen; Midr. Ehka I, 9 ist Unsinn.

Das Thal Hinnom barg einst ein berüchtigtes Heiligtum, das bis zum Untergang des Staates bestanden hat. Dieses Heiligtum hiess הַתֹּפֶת.[2] Schon die Aussprache der LXX als Ταφεϑ zeigt uns, dass die mass. Punktation nicht sicher ist. Wir haben in תֹּפֶת vielmehr die Punktation von בֹּשֶׁת vor uns. Man erklärt den Namen meist von einer √תוף vergl. arab. تفف, تَافَةٌ, تُوفَةٌ und versteht ihn denn als „Ort des Anspeiens, des Abscheues.“ Doch kann nach Jer. 7, 31. 19, 6 der Name תפת nicht so abscheuliches bedeutet haben; man würde auch ein Heiligtum kaum so despektierlich nennen. Rob. Smith[3] hat die Vermutung ausgesprochen, dass תפת, ein aram. Wort, zur Zeit, da Damaskus Einfluss in Jerusalem gewonnen habe, importiert worden sei. Das Wort bilde eine Variante zum arab. أُثْفِيَّةٌ und zum syr. ܐܬܦܐ, welche Wörter einen Dreifuss bedeuten, der über das Feuer gesetzt sei. תְּפָת bedeute dann „Feuerstelle“ oder „Herd“. Smith macht dann weiter auf das Hebr. אַשְׁפֹּת (für שְׁפָת) aufmerksam, das einen „Aschenhaufen“ und im abgeleiteten Sinn eine „Dungstätte“ bedeutet. Es wäre bei Annahme der Richtigkeit dieser Ableitung dann immerhin möglich, dass das שַׁעַר הָאַשְׁפֹּת (Neh. 2, 13. 3, 14. 12, 31. 3, 13 [wo nach den andern Stellen zu verbessern ist] nicht als „Mistthor“ zu verstehen wäre, sondern als Thor, das zum תְּפָת=אַשְׁפֹּת führt.

---

1 Vergl. Wellh. isr. u. jüd. Gesch. 3. A. S. 302.

2 Nur vor בְּ und כְּ fehlt der Artikel.

3 A. a. O. S. 377. Anm. 2.

Denn eben dieses Thor führt aus der Oberstadt in das Hinnomthal, wo ja das Tpht lag. Allerdings versteht die LXX das Thor schon als πύλη τῆς κοπρίας.

Doch lassen sich gegen die von Smith vorgetragene Erklärung Bedenken anführen: Smith folgert aus 2 Reg. 16, dass Damaskus einen Einfluss auf Jerusalem ausgeübt habe. Aber der Brandopferaltar zu Jerusalem wurde nach dem Muster des Altars zu Damaskus lediglich deshalb umgebaut, weil er Ahas besser gefiel (V. 10ff). Sonst lässt sich nirgends ein aramäischer Einfluss bestimmt aufweisen. Allerdings wird von Ahas 2 Reg. 16, 3, falls der V. einen echten Kern birgt, berichtet, dass er (als der erste) seinen Sohn durchs Feuer gehen liess, was vielleicht mit dem neu errichteten Altar zusammen hing — aber das Kinderopfer ist nichts specifisch Aramäisches, sondern eher etwas Phönicisches oder Assyrisch-Babylonisches. Zugegeben aber das syrische תפת sei mit dem Melechkulte eingewandert, wie erklärt sich, dass dieses Wort im Schluss-ת keinen aramäischen, sondern hebräischen Lautbestand hat? Doch scheinen mir freilich alle diese Gründe nicht entscheidend zu sein, da wir zu wenig Anhaltspunkte für die ganze Frage haben. Jedenfalls zeigt der vorwiegende Gebrauch des Wortes mit dem Artikel sowie Jes. 30, 33, wo wohl תָּפְתֶּה zu lesen ist, dass תפת kein Eigenname ist, und dass Smith' Vermutung trotz aller Bedenken sehr wahrscheinlich ist.

Den Namen תֹּפֶת hat nach Smith das Heiligtum davon erhalten, dass in ihm der Gottheit Kinder geopfert wurden (Jer. 7, 31. 32, 35). Die Gottheit, der man diese scheusslichen Opfer brachte, war nach landläufiger Meinung keine andre als Jahwe. Aus Stellen wie Jer. 7, 31. Ezech. 23, 39. Mich. 6, 7 geht dies sicher hervor. Nicht so klar wird dies aus Jer. 19, 5. 32, 35, wo es heisst, dass die במות dem בעל gehört hätten. Aber בעל kann nicht echt sein, zumal wenn

es im kollektivischen Sinne steht.[1] Es ist zu bemerken, dass Jer. 19, 5. 32, 35 auf 7, 31 zurückgehen, wo von במות התפת die Rede ist. Der Plur. ist an letzterer Stelle noch der LXX unbekannt. So ist 19, 5. 32, 35 auch בָּמַת התפת zu lesen. Das עלות לבעל in 19, 5 ist der LXX noch unbekannt. Dagegen hat der Prophetenbiograph hinter בנותיהם noch לַמֹּלֶךְ; es ist eine ähnliche Notiz, wie wir sie in dem eingeschobenen 2 Reg. 23, 10 finden. Beide Stellen zeigen uns aber, als was Jahwe am Tephath verehrt wurde. Ist auch מֹלֶךְ, wie natürlich für מֶלֶךְ der „Schande" wegen gelesen wurde, sicher ursprünglich Bezeichnung des assyrisch-phönicischen Gottes,[2] der mit dem Tephath in Juda eingedrungen sein mag, so muss doch bemerkt werden, dass jedenfalls rasch eine Verschmelzung mit Jahwe stattfand. Hat auch das Volk die heidnische Herkunft des Moloch bald vergessen, die Propheten wussten, dass sein Kult unisraelitisch war. Jahwe hatte ihn nicht befohlen.

Also im Hinnomthal war eine Kultstätte, (במה), die wegen der dem מלך יהוה gebrachten Feueropfer תֹּפֶת hiess, und zu welcher der Weg von der Oberstadt durch das שַׁעַר הָאַשְׁפֹּת führte.

Die josianische Reform scheint, wie aus Jeremias zu ersehen ist, trotz 2 Reg. 23, 10 die Kultstätte nicht auf die Dauer unterdrückt zu haben.

Aus dem scheusslichen Kult in Hinnomthal empfing vielleicht auch der sog. ἀγρὸς αἵματος (Mth. 27, 8) oder χωρίον αἵματος, der Ἀχελδαμαχ (Act. 1, 19) seinen Namen. Mag sich auch Judas immerhin hier das Leben genommen haben, so zeigen doch die verschiedenen Erklärungen des Namens in Mth. u. Act., dass der Name älter als Judas ist. Der חֲקַל דְּמָא hat wohl seinen Namen von dem vielen Kinder-

[1] Stade ZAW. VI, 304.

[2] Baudissin Jahwe et Moloch. Kerber a. a. O. 39 f.

blut, das auf ihm geflossen ist. Denn das darf als sicher gelten, dass der Blutacker, (arab. الفردوس „das Paradies"; welcher Hohn der Geschichte!) im Hinnomthal zu suchen ist.[1] In dem εἰς ταφὴν τοῖς ξένοις (Mth. 27, 7) hat sich wohl eine Erinnerung an das πολυάνδριον der LXX erhalten.[2]

5) *Bamath hasse'irim.*

2 Reg. 23, 8 werden als am Thore des Josua gelegen angeführt die בָּמוֹת הַשְּׁעָרִים.

Das τὸν οἶκον τῶν πυλῶν der LXX entspricht einem בית השערים, doch ist בית wohl aus במת entsanden. Hoffmann[3] hat jedoch mit guten Gründen vermutet, dass dieser unverständliche Name in בָּמוֹת הַשְּׂעִירִים „Heiligtümer der Bocksgestaltigen" zu ändern ist. Noch besser liest man vielleicht בָּמַת הַשׂ׳. Der Kult der Dämonen hat ruhig neben der Jahweverehrung fortexistiert.[4]

Über die Lage dieser Kultstätte ist nichts bekannt.

6) *Über den Tempel*

zu reden ist hier nicht der Platz. Ich erwähne nur, dass der Grund zu einem späteren Bau schon durch David gegeben wurde, der nach 2 Sam. 24, 17ff. die Tenne des Jebusiters Ornan[5] kaufte und daselbst einen Altar errichtete, weil er hier bei der Pest einen Engel erblickte — Visionen sind ja häufig bei Epidemien vorhanden, die eine hochgradige Erregung im Volke hervorrufen. Durch 2 Chron.

[1] Baed. S. 100.

[2] Interessant sind Melanders Untersuchungen in dem Blutackergebäude, der verkohlte Menschenknochen daselbst gefunden hat. ZDPV. XVII, 25.

[3] ZAW. II, 175.

[4] Vergl. Stade GVI. I, 503.

[5] So ist der Name nach 1 Chron. 21, 15. 18 zu lesen.

3, 1 steht fest, dass der Tempel Salomos das davidische Heiligtum zur Grundlage hatte. Stand nun auf der Stelle des Felsen-Domes auch der alte Tempel, so ist nicht unwahrscheinlich, dass der heilige Fels auch den davidischen Altar trug.

7) *Königsgrund* (עֵמֶק הַמֶּלֶךְ).

Nach Gen. 14, 17 auch עמק שָׁוֵה, in der Nähe von Salem-Jerusalem. Damit stimmt, wenn es Joseph. (Ant. VII. 10, 3) zwei Stadien von Jerusalem entfernt sein lässt. Das Kidronthal kann es nicht gut sein. Auf Grund des Contextes von 2 Sam. 18, 18 könnte man geneigt sein, den Königsgrund jenseits des Jordan im Wald Efraim zu suchen. Aber was von Absalom V. 18 berichtet wird, kann nur für Jerusalem passen.

Absalom, heisst es, habe sich schon zu seinen Lebzeiten die Mazzebe, die im Königsgrund liegt, errichtet und sie nach seinem Namen benannt, da er keinen Sohn gehabt habe, der den Namen seines Vaters hätte anrufen können. Das kann aber doch nur heissen: Absalom befürchtete, dass er keinen Sohn mehr bekomme, der dem Vater, wenn er einmal tot wäre, nach altem Brauch die nötige Verehrung erweise. Es muss dies ein furchtbarer Gedanke für den alten Israeliten gewesen sein, kinderlos in die Grube fahren zu müssen, ohne einen Leibeserben zu hinterlassen, der des väterlichen Namens gedachte d. h. dem Vater die kultischen Ehren erweise. Deshalb sei nach der Erzählung Absalom auf den Gedanken gekommen, sich schon zu Lebzeiten eine Mazzebe zu errichten, vielleicht um das Volk zu veranlassen, ihm, wenn er einmal gestorben wäre, die letzten Ehren zu erweisen. Da Absalom keinen Sohn hinterliess, sollte das Volk seinen Namen anrufen.

Ist die Erklärung der יַד אַבְשָׁלוֹם vom biblischen Erzähler

richtig gegeben[1], so blieb es doch wohl nur beim Wunsche des Absalom. Viel wahrscheinlicher ist es dagegen, dass die Volkssage disparate Gegenstände verknüpft hat. Im „Königsgrund“ mag eine alte Mazzebe gestanden haben, die von den Leuten mit Absalom und seiner Kinderlosigkeit in Verbindung gebracht wurde, vielleicht um den Kult des Dämon, der in dem Thale hauste, in Verruf zu bringen. Wie dem auch sei, der Name des Absalom haftete an dem Stein, man nannte ihn „Hand Absaloms“. Absalom selbst wurde aber fern von der Heimat begraben, in einer Grube, über die man rasch einen Haufen Steine geworfen hatte. So hatte man die unruhige Seele des Empörers in die Erde gebannt und brauchte nicht zu fürchten, dass sie als Spuk umgehe und Schaden anrichte. Auch der heilige Baum (אֵלָה V. 9. 10. 14) wird wie die Mazzebe ein altes Kultobjekt gewesen sein, das gewaltsam mit Absalom zusammengebracht wurde. Vielleicht lag die mit Absaloms Tod in Verbindung gebrachte Kultstätte in einem עֵמֶק הַמֶּלֶךְ des Ostjordanlandes. Die Erinnerung daran hat wohl überhaupt erst die Glosse V. 18 veranlasst; der Glossator wollte darauf aufmerksam machen, dass es auch bei Jerusalem ein עֵמֶק הַמֶּלֶךְ mit einem Absalomsdenkmal gab.

8) Thal der Schattengeister (עֵמֶק רְפָאִים).

Nach Onom. (288, 22. 147, 6) n. v. Jerusalem gelegen nach Joseph. (Ant. VII. 4, 1. 12, 4) zwischen Jerusalem und Bethlehem, ist wohl die weite Ebene al-Buḳeiʿa s. w. v. Jerusalem.[2]

Da wohl die Ureinwohner (רפאים vergl. Deut. 2, 11. 20) identisch sind mit den Schattengeistern (רפאים Jes. 26, 14.

---

[1] Vergl. oben S. 59.

[2] Baed. 117.

19 ψ 88, 11. Prov. 2, 18. 9, 18, 21, 16. Hi. 26, 5 [1]) hat sich im Namen des Thales wohl die Erinnerung an seine frühere kultische Bedeutung erhalten. Allerdings nur insofern, als an Orten, da die Toten (רפאים) hausen, irgendwie auch Kult getrieben sein wird. Wann das aber geschah, ist nicht auszumachen. Es steht nicht einmal fest, ob die Gräber, die in dem Thal waren und die ihm vielleicht den Namen gegeben haben, aus heidnischer Zeit stammen. Wahrscheinlich hat das Thal erst von den eingewanderten Jahweverehrern seinen Namen erhalten.

δ) Benjamin.

1) *Gilgal* (הַגִּלְגָּל).

Nach Joseph. (Ant. V. 1, 4) lag Gilgal 50 Stadien (2 Stunden) vom Jordan und 10 Stadien (25 Minuten) von Jericho; nach den Onom. (243, 94. 126, 22. 233, 65. 102, 25) zwei Meilen (40 Minuten) ö. v. Jericho. Damit würde die Angabe Baedekers stimmen, wonach der Weg von Jericho bis Gilgal 45 Minuten beträgt. Gilgal ist, wie Zschokke wohl zwingend nachgewiesen hat, [2] in dem eine kleine Stunde vom Jordan entferntem Tell Ǵelgûl, einem mit grösseren Steinen bedeckten Hügel, zu suchen.

Gilgal ist als Ortsname im Hebr. stets mit dem Artikel verbunden (ausser Jos. 5, 9. 12, 23), denn גלגל bedeutet eigentlich einen Steinkreis, einen Kromlech.

Ein solcher Steinkreis, wie er noch heute in Gilgal vorhanden ist, bildete das Heiligtum von Gilgal. Ihn liess die

---

[1] Stade. GVI. I, 420 Anm. 2. Schwally ZAW. XVIII, 134. Gut stellt Renan (Hist. du peuple Isr. I, 116 n. 4.) das עמק רפאים mit dem עמק הַשִּׁדִּים (Gen. 14, 3. 8. 10) zusammen, in dem er richtig ein עֵמֶק הַשֵּׁדִים findet.

[2] Beiträge zur Topographie der westl. Jordansau. Jer. 1866. S. 28.

Sage von Josua errichtet sein (Jos. 4, 20).[1] Die Steine selbst waren, wie alle Kromleche aus der megalithischen Zeit stammen, auch viel älter als die Israeliten.[2] Aber solche Steinbauten hatten auch schon von der Vorzeit her eine religiöse Bedeutung, sie dienten ja als Grabstätten.[3] Die altheiligen Steine von Gilgal wurden von den eingewanderten Israeliten übernommen und mit ihrer Geschichte in Verbindung gesetzt. So hat die Sage die Entstehung des Heiligtums zu Gilgal mit Josua und dem Einzug in das gelobte Land zusammengebracht. Die Steine, welche die Sage vorfindet, deutet sie ähnlich wie die Mazzebe in Bethel.[4] Wie diese werden sie mit der Jahwereligion in Verbindung gebracht.[5]

Officiell wird in israelitischer Zeit Jahwe in Gilgal verehrt worden sein. Denn die Erzählung Jos. 5, 2. 3 (zu J) trägt Verhältnisse ihrer Tage in die Vorzeit zurück.[6] Auf der גבעת הערלות, dem „Hügel der Vorhäute“, wohl dem Hügel, auf dem die Steine stehn, wurden nach Stades wahrscheinlicher Vermutung die waffen- und kultfähig gewordenen Jünglinge des Stammes Benjamin beschnitten. Diese Handlung fand am passendsten an einer heiligen Stätte statt. Vielleicht wurden die ἀκροβυστίαι im Berg begraben.

Doch wird auch in Gilgal neben dem officiellen Kult des Jahwe mancher alter heidnischer Gebrauch fortgespukt

---

1 In dem Bericht 4, 1ff. ist nach Wellh. (Komp. 120f.) 4—7. 9—12 auszuscheiden, wonach die Steine im Jordan errichtet werden. Der alte Bericht 1—3. 8. 9 β. 15—18. 20 lässt die Steine erst am anderen Ufer errichten. Im Princip hat Wellh. richtig geschieden.

2 Vergl. Joly: der Mensch vor der Zeit der Metalle Lpz. 1880. S. 174ff.

3 Dem Menhir wird die מַצֵּבָה, der Dolme der גַּל und dem Kromlech der גִּלְגָּל entsprechen.

4 Vergl. Stade ZAW. VI. 133.

5 Die Theophanie Jos. 5, 13ff. stand wohl hinter 4, 20 und diente zur Legitimierung der Kultstätte.

6 Stade a. a. O.

haben. Von Gilgal gilt, was der Prophet Hosea sagt (in dem emendierten V. 2, 12): „in Gilgal opfern sie den Teufeln“. Denn das unverständliche שְׁוָרִים ist mit Hitzig und Wellh.[1] in לַשֵּׁדִים zu ändern. Also demnach hat vermutlich gleich eine ganze Anzahl fremder Dämonen in den Steinen gehaust, wohl entsprechend deren Zahl.

Jud. 3, 19. 26 ist die Rede von הַפְּסִלִים אֲשֶׁר את הגלגל. An und für sich wäre es möglich, diese Idole mit den heiligen Steinen zu kombinieren. Zwar ist פֶּסֶל ein durch Kunst hergestelltes Götterbild, meist aus Holz geschnitzt; aber warum sollen nicht auch die Steine etwas bearbeitet gewesen sein? Allerdings ist dies für die alte Zeit wenig wahrscheinlich. Vor allem aber spricht gegen die Kombination, dass nach Jud. 3, 16 die פְּסִילִים nur bei Gilgal (את הגללגל) liegen. Der hlg. Steinkreis (הגלגל) kann also mit den Bildern nichts zu thun haben. Nach Budde[2] sollen diese das Wahrzeichen der Jordanfurt gewesen sein und am linken Ufer des Jordans gelegen haben.

Auch Amos polemisiert gegen den Unfug an der Kultstätte zu Gilgal aufs heftigste (5, 5), doch sind wahrscheinlich mehr sittliche als religiöse Motive massgebend.

Ich habe bei der Besprechung der einschlägigen Stellen in Am. Hos. Jud. 3 vorausgesetzt, dass stets das Gilgal bei Jericho gemeint war. Bestimmend für mich war, dass von ihm allein die Stiftung und die Weihe in der Sage überliefert worden ist und dass dieses nur zu geschehen pflegte, wenn zur Zeit der Fixierung der Sage das Heiligtum noch in Blüte stand. Auch spricht bei Am. Hos. Jud. 3 kein Grund gegen die Annahme, dass das Gilgal bei Jericho gemeint sei.

Auch 2 Sam. 19, 16. 41 muss nach dem Zusammenhang

---

[1] Kl. Propheten S. 127. Gilgal wird bei Hosea noch 4, 15. 9, 15 erwähnt.

[2] KHAT. Buch der Richter 1897. S. 30.

das Gilgal bei Jericho gemeint sein. Nicht so sicher ergiebt sich das gleich aus dem Zusammenhang, in dem das Gilgal Samuels und Sauls steht. Dieses wird 1 Sam. 7, 16. 10, 8. 11, 14. 15. 13, 4. 8. 12. 15, 21. 33 erwähnt. Danach könnte man Gilgal eher suchen in der Nähe von Rama[1] (10, 8) Bethel[2] und Mispa[3] (7, 16) oder Michmas[4] (13, 2 ff.), also auf dem Gebirge. Doch sehen wir die Stellen näher an.[5] 7, 16 steht in einem deuteronomistischen Stücke; 10, 8 ist harmonistische Klammer, um mit C. 13 auszusöhnen. 11, 12—14 ist harmonistische Klammer und zielt auf V. 15 ab. Dieser V. gehört zu der alten Erzählung in 11, 1 ff., ebenso stammt aus einer älteren Schicht 13, 4, wo aber הגלגל entweder Zusatz ist, um mit V. 8—14 auszugleichen, oder eine zu gleichen Zwecken angebrachte Korrektur für גבעה. Dagegen ist 13, 7[b]—15 deutlich deuteronomistischer Einschub. 15, 21. 33 gehören zwar einer relativ alten Quelle an, ergeben aber über die Lage von Gilgal nichts Wesentliches. Den Ausgang bildet 11, 15. Nach der Entsetzung von Jabesch durch Saul eilt das Volk nach Gilgal, salbt daselbst Saul vor Jahwe zum König und opfert Friedopfer vor Jahwe. Lag Jabesch am Wadi Jabis s. v. Pella[6], so war es für Saul das Natürlichste, um wieder in sein Stammland Benjamin[7] zu gelangen, die Jordansniederung bis Jericho herabzugehen. Wollte das dankbare Israel Saul zum König salben, so lag es nahe, ihn zu begleiten, da man ja dann an dem alt renommierten

---

1 Zur Lage dieser Orte vergl. unten 85 ff.

2 Vergl. unten S. 94.

3 Vergl. S. 83.

4 Das heutige Machmās s. v. Dêr Diwân.

5 Vergl. zu dieser Quellenverteilung Stade G. V. I. I, 207—217 in den Noten.

6 Vergl. unten S. 150.

7 Die 300000 Israeliten und 30000 Judäer sind etwas viel, „ganz Israel“ wird Benjamin gewesen sein.

Heiligtum Gilgal, an dem der Weg Saul vorbeiführte, die Salbung gleich vornehmen konnte. Man beachte in 11, 15 auch וילכו, es steht nicht ויעלו. Danach suchte also der Schreiber von C. 11 das Heiligtum in Gilgal bei Jericho. Diese alte Stelle 11, 15 ist wohl das Vorbild der deuteronistischen und redaktionellen Stellen, in denen Gilgal erwähnt wird. Und dass auch der deut. Schreiber dieses Gilgal vor Augen hatte, erhellt aus dem יָרַדְתָּ (10, 8), dem ירדו (13, 12) und dem ויעל מן הגלגל גבעת בנימין (13, 15).

Auch das Gilgal der Propheten Elias und Elisa ist nach dem Zusammenhang bei Jericho zu suchen[1] (2 Reg. 2ff.) Das וירדו (2 Reg. 2, 2) ist, worauf Schlatter aufmerksam machte[2], unsicher, denn die LXX las ויבאו. Es kommt auch nicht darauf an, ob man sich über die sonderbare Rundreise Gilgal-Bethel-Jericho-Jordan wundert und nach 2, 25 (שָׁב) den Karmel als Ausgangspunkt fasst und ihn für Gilgal in V. 1 substituirt. Auch vom Karmel ist ein Marsch nach Bethel ein Aufstieg, sogut wie von Gilgal; denn des Karmels höchster Gipfel ist nur 552 m. hoch,[3] während Bethel 881 m. über dem Meeresspiegel liegt.[4]

Unser Resultat ist also: Gilgal war das Hauptheiligtum in Benjamin, seine Kultobjekte waren Steine, die in kananitischer Zeit als von verschiedenen Numina beseelt angesehen, jedoch von den Israeliten officiell mit der Jahwereligion in Verbindung gebracht wurden.

Anhangsweise sei noch יְרַחוֹ erwähnt, das heutige Erîḥâ,[5] das sicher seinen Namen von einem alten Mond (יָרֵחַ)-Kult hat, der einst hier stattfand. Ein Jahweheiligtum in israeli-

---

1 Buhl (Geogr. d. a. Pal. 202) denkt an Ǵulêgîl bei Sichem.

2 Zur Topogr. 279.

3 Baed 259.

4 Ebends. Karte zu S. 14.

5 Baed 150.

tischer Zeit ist nicht nachweisbar; 2 Reg. 2, 4ff. hat nichts mit einer Kultstätte zu thun, das Heiligtum der Stadt wird wohl in dem nahen Gilgal gelegen haben.

2) *Thal Achor* (עֵמֶק עָכוֹר).

Nach Baed.[1] der Wadi el Ḳelt, dies kann nach Onom. (217, 23. 89, 31) nicht richtig sein. Erraten lässt sich der heilige Charakter des Thales aus dem Jos. 7, 26 erwähnten grossen Steinhaufen, der noch zu des Schreibers Zeit zu sehen war. Er wird wohl eine Dolme gewesen sein, solche hatten ja kultische Bedeutung.[2]

Ob die Verbrennung des Achan[3], von der die Sage erzählt, irgendwie einen historischen und kultischen Hintergrund gehabt hat, ist sehr fraglich, da V. 25 von וישרפו an Glosse ist.[4] Aus dem kaum echten את עמק עכור לפתח תקוה in Hos. 2, 17[5] einen Schluss zu ziehn, scheint nicht erlaubt.

3) *Mizpa* (הַמִּצְפָּה).

Nach I Macc. 3, 46 gegenüber von Jerusalem, nach Onom. (278, 26. 138, 13) bei Ḳirjat Je'arim gelegen. Joseph. giebt über die Lage nichts an. Es ist wohl das nördlich von Jerusalem gelegene En Nebi-Samwîl.[6] Dass Mizpa eine Kultstätte gehabt hat, erhellt aus vielen, allerdings deuteronomistischen oder deuteronomistisch gefärbten Stellen.

I Sam. 7, 6 versammlen sich die Israeliten in Mizpa, schöpfen Wasser und giessen es vor Jahwe aus, und Samuel spricht ihnen hier Recht (vrgl. V. 16).

1 S. 149.

2 Vergl. oben S. 79 Anm. 1.

3 Die Form עָכָר für עָכָן, welche sie sich I Chron. 2, 7, LXX (B) u. Joseph. findet, ist erst nach dem Namen des Thales עָכוֹר gebildet. Das Einfachere ist immer das Jüngere.

4 Wellh. Kompos. S. 125.

5 Wellh. Kl. Proph. 100.

6 Rob. II, 361 f.

1 Sam. 10, 17ff. wird Saul in Mizpa unter Bestätigung Jahwes zum König gewählt. (Gegen 11, 15).

Für den deut. Bearbeiter von 1 Sam. 7—10 ist Mizpa das Centralheiligtum Israels zur Zeit Sauls. Das wird damit zusammen hängen, dass Mizpa (wohl wegen seiner religiösen Vergangenheit) nach der Zerstörung Jerusalems (586) Mittelpunkt des Volkes war (Jer. 40. 41). Auch in Jud. 20—21, einem jungen Stücke, ist Mizpa Versammlungsort der „Gemeinde", wie es auch wieder 1 Macc. 3, 46ff. zu sein scheint.

Gemäss der Beschaffenheit der Quellen ist es uns unmöglich, etwas Näheres über das Heiligtum auszumachen.

4) *Eben haèzer* (אֶבֶן הָעֶזֶר).

lag nach 1 Sam. 7, 12 zwischen הַמִּצְפָּה und הַשֵּׁן. Letzterer Ort ist unbekannt; wahrscheinlich ist der Name nach LXX in יְשָׁנָה (2 Chron. 13, 19) zu ändern. Nach Onom. (226, 15. 96, 20) lag יְשָׁנָה zwischen Jerusalem und Askalon bei Beth-Schemesch. Wohl deshalb möchte Smith[1] vermuten, dass der „Stein der Hülfe" identisch sei mit dem Stein, auf welchem die Lade in Beth-Schemesch gestanden habe. Doch halten wir uns an 1 Sam. 7, 12. Aber wo lag יְשָׁנָה, ein Ort in Juda? Man findet es gewöhnlich in ʿEn Sînjâ bei Ǵifnâ.[2] א׳ הע׳ würde dann zwischen ʿEn Sînjâ und Ǵifnâ liegen; eine etwas weite Ortsbestimmung!

Der Stein wird ausser 1 Sam. 7, 12 noch 4, 1. 5, 1 erwähnt. Es wird dabei vorausgesetzt, dass 4, 1 das האבן mit Wellh.[3] als fehlerhaft anzusehen und in אבן zu ändern ist. Vielleicht liegt es aber näher, העזר als Zusatz anzusehen, der erst von 7, 12 aus in den Text von 4, 1. 5, 1 eingedrungen ist.

[1] Hist. G. 224.

[2] Nach Ganneau (Journ. asiat. 1877. 490f). Baed. 244.

[3] Text d. B. Sam. 55.

Die Erklärung des Namens und der Entstehung des Steines lässt uns seinen heiligen Charakter erkennen. Vielleicht wurde die Gottheit des Ortes als אל העזר verehrt, oder hatte den Namen עזר; vergl. אֲבִיעֶזֶר und אֲחִיעֶזֶר, die wohl theophore Namen sein können. Anders steht es allerdings mit den gleichfalls theophoren Namen הֲדַדְעֶזֶר und יוֹעֶזֶר, welche die Götternamen הדד und יהוה enthalten, und in denen עזר Prädikat ist.

5) *Rama* (הָרָמָה).

Nach Joseph. (Antiq. VIII, 12, 3) 40 Stadien von Jerusalem entfernt; nach Onom. (287, 1. 146, 9) als das Rama Samuels 6 Meilen n. v. Jerusalem nach Bethel zu[1], nach Hier.[2] 7 Meilen von Jerusalem, zu s. Z. nur noch ein kleines Dorf[3]. Da man im Anschluss an die Onom.[1] in dem Arimathia bei Diospolis das Rama Samuels (1 Sam. 1, 1. 19ff. 7, 17. 15, 34. 16, 13. 19, 18ff. 25, 1. 28, 3) suchte und davon das Rama in Benjamin trennte (Jos. 18, 25. Jud. 19, 13. Jes. 10, 29. Hos. 5, 8. Esr. 2, 26), identificierte man jenes mit Ramleh, was jedoch unmöglich ist, wie Robinson[4] gezeigt hat, denn Ramleh ist erst 716 gebaut worden. Aber auch das hat Rob. gezeigt, dass Rama Samuels mit dem Arimathia bei Diospolis nichts zu thun hat. Rob. fand nun Rama Samuels in Bêt Nakûba n. w. v. Jerusalem, indem צוּף (1 Sam. 9, 5) in Ṣûbâ wiedergefunden wurde. Aber Rama muss auf dem Gebirge Ephraim liegen, während Ṣûbâ

---

[1] Nach Onom. (226, 13. 96, 17) ist dagegen das Rama Samuels: „Armathem Sophim, civitas Helcanae et Samuelis in regione Thamnitica, juxta Diospolim. unde fuit Joseph qui in Evangeliis de Arimathia scribitur.“ vergl. auch Hier. epist. in epit. Paulae.

[2] Comm. in Hos. 5, 8: „Rama quae est juxta Gabaa in septimo lapide a Jerosolymis sita.“

[3] Comment. in Zeph. 1, 15. 16.

[4] Pal. III, 231 ff. Baed. S. 14.

schon auf dem Gebirge Juda liegt. Auch ist die Gleichsetzung von צוּף und Ṣûbâ so wenig wahrscheinlich wie die von נֹב und Nûbâ (unten S. 92). צוּף ist entweder Name eines Landes oder eines Clans, weshalb auch der Name kaum erhalten sein wird. Schwerlich kann nach 1 Sam. 9, 4 des Rama Samuels mit dem in Benjamin gelegenen gleichnamigen Orte identificiert werden, wenn auch das Gebirge Ephraim in Benjamin hereingeragt haben wird (Jud. 4, 5; vergl. Jos. 18, 13. 21 mit 1 Chron. 7, 28).[1] Rama Samuels ist dann am besten mit Ew. Conder in Râmallah zu finden, dagegen ist Rama Benjamins n. v. Jerusalem gelegen[2], womit auch die alten Angaben stimmen; es ist das heutige Er-Ram. Die ganze Schwierigkeit wird sich lösen, wenn wir annehmen, dass in dem alten Bericht 1 Sam. 9. 10, 1—16. 11. 13—14 ursprünglich nicht Rama, sondern eine andere Stadt als Wohnort Samuels angegeben war[3], was die Ortsangaben in 10, 2 ff. sehr erleichtert.

Der Ort Rama heisst im A. T. stets הָרָמָה ausser 1 Sam. 1, 1, wo הָרָמָתַיִם steht, wie auch die LXX stets Αρμαθαιμ hat. Diese Aussprache des Ortes ist als aram. Lokalform zu erklären.

Folgendes erweist das Vorhandensein einer Kultstätte in jedem Rama.

a) Der Name הָרָמָה selbst. רָמָה als „Anhöhe“ kommt nur bei Ezechiel vor. Es ist ursprünglich ein Adjektiv und bedeutet „die Höhe“ scil. הגבעה; vergl. so גבעה רמה Ezech. 6, 13. 20, 28. 34, 6; der Kontext dieser Stellen zeigt, dass גבעה רמה eine hochgelegene Kultstätte ist. Aber auch das alleinstehende Adj. רמה hat bei Ezech. denselben Sinn, vergl. 16, 24. 25. 31. 39.

---

1 Für die Trennung der beiden Rama sind Robins., Stade (Lex.) Furr., Schür., Ew. Conder.

2 Baed. 242. RHWB. II. 1282.

3 Budde, ZAW. 1888 S. 225.

b) Die allerdings vielleicht erst vom Redaktor nach Rama verlegte Erzählung in 1 Sam. 9, wonach auf der במה des Ortes ein grosser Opferschmaus abgehalten wird.

Die Kultstätte in den Rama's lag also auf einem Hügel, wie das auch die Erzählung in C. 9 erweist (vergl. יעלה V. 13, לעלות V. 14, עלה V. 19 und וירדו V. 25).

Von der 1 Sam. 9 erwähnten Kultstätte unbekannten Namens ist noch zu bemerken, dass zur Zeit Sauls Samuel an ihr Vorsteher war (9, 13. 22. 23). Zugleich war Samuel auch רֹאֶה „Seher".

Aus Hos. 5, 8 lässt sich vermuten, dass die Kultstätte in Rama noch bis in die prophetische Zeit hinein geblüht hat.

6) *Gibe'a* (גִּבְעָה), 7) *Geba'* (גֶּבַע),

beide Städte sind nicht identisch[1], wie dies am besten Jes. 10, 29 zeigt: „sie durchziehen den Pass (zwischen Michmas und Geba'), in Geba' machen sie Nachtquartier, es erschrickt Rama, Gibe'a Sauls flieht": der Feind kommt von Norden die alte Strasse 'Ai (Dêr Diwân) Migron, Geba', 'Anathoth, Nob (V. 28 ff.); Rama und Gibea bleiben links liegen, fliehen aber erschrocken.

Auch vergl. Jos. 18, 24f. mit V. 29.

Das alte גבע ist das heutige Géba', während גבעה in Tuleil el Fûl s. v. Er-Râm zu suchen ist.[2]

Für die Lage des Letzteren würde die Angabe des Joseph. sprechen, wonach Gibea Sauls 20 (Ant. V. 2, 8) resp. 30 Stadien (Bell. jud. V. 2, 1) von Jerusalem liegt. Die Onom. (246, 56. 128, 15) geben über die Lage nichts an.

Die Bezeichnung Gibeas als גבעת האלהים (1 Sam. 10, 5) zeigt uns, dass auf der גבעה eine Kultstätte gelegen war. Ihr Kultobjekt war nach 1 Sam. 22, 6 ein heiliger Baum, eine

[1] Knobel, Jesaja 4. A. 105.

[2] Rob. NBF. 376. Baed. 216.

Tamariske (אשל).[1] Der Granatbaum in Migron בקצה הגבעה (1 Sam. 14, 2) wird nichts mit dem hlg. Baum in Gibea zu schaffen haben, obgleich auch er ein Heiligtum gewesen sein wird. Wie der אל in Gibea ursprünglich hiess, wissen wir nicht; vielleicht ist das גִּבְעַת שָׁאוּל (1 Sam. 11, 4. 15, 34. 2 Sam. 21, 6. Jes. 10, 29) eine orthodoxe Änderung, worauf das גִּבְעַת האלהים (1 Sam. 10, 5) führt.

Die Tage Gibeas bei Hosea (9, 9. 10, 9) gehen nicht auf den Kult, sondern auf die Königswahl, auf die Tage Sauls.[2]

Dass auch גבע eine Kultstätte war, erhellt aus 2 Reg. 23, 8. Eine Erinnerung an die religiöse Bedeutung des Ortes hat sich vielleicht darin erhalten, dass sie zur Levitenstadt gemacht wird (Jos. 21, 17).

8) *Ba'al Tamar* (בַּעַל תָּמָר),

nur Jud. 20, 33 erwähnt; nach Onom. (238, 75. 106, 23) bei Gibea und noch zu ihrer Zeit vorhanden, nach dem Targ. = Jericho, der „Palmenstadt" (Jud. 1, 16. 3, 13), wird von Smith[3] in dem n. v. Er-Râm gelegenen 'Aṭara vermutet. Der Name zeigt[4], dass der Ort eine Kultstätte barg; wahrscheinlich wurde der בעל des Ortes in einer Palme (תמר) verehrt.

9) *Elon Tabor* (אֵלוֹן תָּבוֹר),

nur 1 Sam. 10, 3 erwähnt, und danach zwischen dem Grab der Rahel und Gibea, also in Benjamin gelegen. Es ist deshalb falsch, wenn Thenius אלון דבורה emendiert, und nach

---

1 Vergl. oben S. 48. בָּרָמָה hinkt eigentümlich nach; auch das בַּבָּמָה der LXX macht nichts besser. Nicht ratsam ist es, תַּחַת הָאֵשֶׁל בָּרָמָה als einer andern Quelle entstammend anzunehmen. Es stände dann besser אשר vor ברמה. Vielleicht ist בבמה (nach LXX) Glosse zu בגבעה תחת האשל.

2 Vergl. Smend, A. Rlgsgesch. S. 194.

3 a. a. O. Karte IV.

4 Vergl. oben S. 23.

ihm Siegfried im Lexikon אלון תבור und אַלּוֹן בָּכוּת (unten S. 102) gleichsetzt, da dieser nach Gen. 35, 8 in Ephraim (מתחת בית־אל) und zwar nach V. 16 n. von Ephrat liegt. Und dass der אלון תבור mit dem תֹּמֶר דְּבוֹרָה von Jud. 4, 5 (unten S. 127) identisch sein sollte, ist schon wegen der Lage desselben (בין הרמה ובין ביתאל) unmöglich. Das Heiligtum des Ortes war ein heiliger Baum.[1]

10) Grabmal der Rahel,

nach 1 Sam. 10, 2 בגבול בנימין, nach Gen. 35, 19 בדרך אפרתה und nach Gen. 35, 16 כברת הארץ לבוא אפרתה. Die כברת הארץ ist nach LXX ein ἱππόδρομος, nach Peš. eine Parasange. Das Gen. 35, 16. 19 erwähnte אֶפְרָת muss nach V. 16 in der Nähe von Bethel gelegen haben. Die sehr späten Glossen Gen. 35, 19c. 48, 7b setzen dieses אפרת fälschlich gleich Bethlehem s. v. Jerusalem. Auch אֶפְרָתִי 1 Sam. 17, 12, im Sinne von Bethlehemit, ist Glosse[2] und daher kein brauchbarer Zeuge für die Richtigkeit der Gleichsetzung, sowenig wie die Stellen aus dem Buch Ruth (1, 2. 4, 11), über dessen späte Abfassung kaum ein Zweifel ist. In Betracht käme allenfalls Mich. 5, 1, obwohl auch die vorexilische Herkunft von Mich. 5 fast allgemein preisgegeben ist. Aber abgesehen davon, ist der Text nicht sicher überliefert. Die LXX zu Mich. 5, 1 lässt vermuten, dass statt אפרתה ursprünglich בית אפרת gestanden hat, was dann als spätere, erklärende Glosse zu dem jüdischen בֵּית לֶחֶם anzusehen wäre.[3] Sollte בֵּית־אֶפְרָת das „Haus der Fruchtbar-

[1] Vergl. oben S. 24 ff.

[2] Vergl. Stade GVI. I, 225 Anm. 1.

[3] Oort (Theol. Tijd. V, 501 ff.) erklärt בית לחם als Glosse zum genuinen בית אפרת. Während er das letztere im Nordreich findet, will Nowack (Handkomm. z. A. T. Kl. Proph. 1897 S. 210), der Oorts Emendation sich anschliesst, dasselbe mit Bethlehem identificieren. Es ist

keit" vielleicht eine absichtliche Parallele zu בֵּית־לֶחֶם sein, unter dem Gesichtspunkt, dass dieser Ort von Laḫmu, dem Gott der Fruchtbarkeit, seinen Namen hat (oben S. 64)? Auch Jer. 31, 15 verlegt das Grabmal in die Nähe von Bethel (Rama s. v. Bethel). Dazu kommt als wichtigster Punkt, dass ein Grabmal der Rahel nur im Gebiet der Rahelkinder liegen kann, also nicht in Juda.[1]

Nach der landläufigen Tradition (Onom. 117, 16. Hier. ep. in epit. Paulae) wird das Grabmal allerdings bei Bethlehem gesucht.[2]

Das Kultobjekt war nach Gen. 35, 20 eine מצבה, die wohl als Grabstein der Rahel gedeutet, und bei der wohl die Ahnfrau Rahel verehrt wurde, wie denn noch zur Zeit des Schreibers von V. 20 der heilige Stein קברת רחל genannt wurde.

11) *Gibeʿon* (גִּבְעוֹן),

lag nach Joseph (Bell. jud. II. 19, 1) 50 Stadien, oder (Antiq. VII. 11, 7) nur 40 Stadien von Jerusalem entfernt; nach den Onom. (243, 6. 127, 1) w. v. Bethel und 4 Meilen von Rama.[3] Hier. giebt in der oben erwähnten epist. an, dass Paula von Nikopolis kommend, die Berge von Beth-Horon erstieg und auf ihrem Weg Ajalon und Gibeon zur Rechten gesehen habe. Alle Angaben lassen sich gut vereinigen, wenn man Gibeon im heutigen El Ǵib findet.[4]

Wie der Name zeigt, lag der Ort auf einem Hügel, doch war die Kultstätte — הַבָּמָה הַגְּדֹלָה 1 Reg. 3, 4 — so hoch

ihm nur möglich, indem er sich auf die oben citierten jungen Stellen stützt.

1 Vergl. Stade, ZAW. III, S. 5 ff.

2 Baed. 118. Anders nach Schick (ZDPV. IV, 219).

3 Hier. hat Euseb. missverstanden.

4 Die Angaben des Joseph. sind Schätzungen; nach Rob. (P. II, 353 Anm. 1) soll der nächste Weg von Jerusalem über Nebi Samwîl 2½ Stunden betragen.

gelegen, dass auch 2 Sam. 21, 6. 9 von einem Berg (הר) gesprochen werden kann.[1] 2 Sam. 20, 8 wird האבן הגדלה in Gibeon erwähnt; der „grosse Stein“ kann wohl das Kultobjekt der במה gewesen sein. Ob er mit dem מזבח, auf welchem Salomo seine Opfer bringt (1 Reg. 3, 4), identisch ist, lässt sich nicht ausmachen, es ist aber wahrscheinlich. Von dem אֵל der Kultstätte wissen wir nur, dass es in israelitischer Zeit Jahwe war (2 Sam. 21, 6. 9. 1 Reg. 3, 5 ff.). Doch wird, da Gibeon altkanaanitische Königsstadt war (Jos. 9, 17), Jahwe auch einen Vorgänger gehabt haben.

Die Bedeutung der Kultstätte erhellt auch noch daraus, dass es der Chronist wagen konnte, die Stiftshütte nach Gibeon zu verlegen (1 Chron. 16, 39. 21, 29. 2 Chron. 1, 3).

12) ʻAi (הָעַי),

Neh. 11, 31 עַיָּא; 1 Chron. 7, 28 עַיָּה; Jes. 10, 28 עַיַּת; LXX Γαι, Αγγαι; Vulg. Hai.

Joseph. (Ant. V. 1, 12) wusste nichts als, dass es bei Jericho liege; nach den Onom. (209, 55. 83, 30) w. v. Bethel gelegen; dagegen nach Gen. 12, 8 ö. v. Bethel und nach Jes. 10, 28 n. v. Michmas, an der Südseite eines Tiefthales (Jos. 8, 11). Nach der bibl. Überlieferung und gegen die Onom. wird ʻAi bei Dêr Diwân s. ö. v. Bethel zu finden sein.[2]

Von עי wird Jos. 8, 29 (zu J) ein גַּל אֲבָנִים גָּדוֹל erwähnt, der noch עד היום הזה vorhanden sei. Wir vermuteten[3], dass גל die Bezeichnung der Dolmen sei, was sicher auf das ursprüngliche Vorhandensein einer Kultstätte schliessen lässt.

---

[1] Lies mit Wellh. (Text d. B. Sam. S. 209) נבעון בהר יהוה.

[2] Rob. II, 562 ff. Baed. 117. Rob. will die Stadt s. bei Kudêra finden, andere wieder anders.

[3] Vergl. oben S. 79.

Das עד היום הזה lässt vermuten, dass das Kultobjekt — dieses war der גל denn noch in historischer Zeit — als solches erkannt wurde, wenn auch die Kultstätte mit der Stadt zu einem תל עולם שממה geworden war (V. 28).

13) 'Anathoth (עֲנָתוֹת),

nach Joseph. (Ant. X. 7, 3) 20 Stadien v. Jerusalem entfernt, damit übereinstimmend in den Onom. (224, 34. 94, 1) 3 Meilen v. Jerusalem. Es ist das heutige 'Anâta $^{5}/_{4}$ Stunden n. ö. v. Jerusalem.

Die Stadt hat ihren Namen von der ענת[1], so dass wenigstens für die kananitische Zeit das Vorhandensein einer Kultstätte in 'Anathoth anzunehmen ist. Vielleicht lässt sich aus dem מן הכהנים אשר בענתות בארץ בנימין (Jer. 1, 1) und dem Umstand, dass nach 1 Reg. 2, 26 die Familie Elis in 'Anathoth ansässig war, vermuten, dass in israelitischer Zeit die Kultstätte Jahwe gehörte, falls dieselbe nicht schon längst eingegangen war. Die Bezeichnung 'Anathoths als Priesterstadt hätte demnach eine festere Begründung als viele der Jos. 21 und 1 Chron. 6 angeführten Orte.

14) Nob (נֹב),

nach Jes. 10, 32 letzte Station vor Jerusalem hinter 'Anathoth, ebenso nach Neh. 11, 32 bei 'Anathoth. Die Onom. (284, 20. 142, 29) erwähnen über die Lage nichts, vergl. dagegen Hier. comm. in Es. X, 32: „Stans in oppido Nob et procul urbem conspiciens Jerusalem". Ähnlich Talm. tract. Sanhedr. f. 94a. 95a. Danach kann Nob nicht Bêt Nūbā, w. von Ḳirjath Je'arim sein, wie Rob.[2] will. Auch

---

[1] Vergl. oben S. 60, unten S. 129. Baethg. (Beitr. 53) fasst עֲנָתוֹת als Plural und meint der Ort habe seinen Namen erhalten „nach mehreren an diesem Orte verehrten Teilformen der Göttin".

[2] Pal. III, 279 ff. NBF. 190.

findet man[1] Nob in Isawîjeh, 55 Minuten n. v. Jerusalem und s. w. v. ʻAnathoth. Dagegen bemerkte Tobler[2], dass man von hier aus nicht Jerusalem erblicken könne. Valentiner[3] vermutet daher die nördliche Höhe vor Jerusalem, von der man in das Kidronthal hinabsteigt.

Nob enthielt eine Kultstätte, sie hiess daher עִיר הַכֹּהֲנִים (1 Sam. 22, 19). Die Priester Jahwes zu Nob (1 Sam. 22, 17. 21) bildeten zur Zeit Sauls und Davids eine Familie (1 Sam. 22, 11. 16. 22); sie waren 86 Häupter stark (V. 18: 85 + Ebjathar). Nach 1 Sam. 2, 33 gehörten sie zur Familie Elis, die nach dem Untergang von Silo[4] wohl nach Nob gewandert war.

Das Heiligtum in Nob muss ein festes Haus gewesen sein, man hat in der Geschichte 1 Sam. 21, 1 ff. den Eindruck, als wenn David in ein Haus getreten wäre. Dazu kommt, dass V. 10 von einem אֵפוֹד[5] die Rede ist, was notwendig ein festes Dach voraussetzt. Ein Gottesbild von Holz und Goldblech würde sich unter freiem Himmel schlecht konserviert haben; auch reizten diese antiken Heiligenbilder sehr zum Stehlen (Jud. 18). Dieses אפוד war jedenfalls exponiert im Raume aufgestellt und gleich den Naturmalen in den anderen Heiligtümern geachtet, worauf das מלפני יהוה (V. 7) führt. Denn das לחם הפנים, das täglich erneuert wird, ist am verständlichsten vor einem אפוד, das man doch nicht gut mit Öl oder Blut beschmieren kann. Auch ein Brandopfer ist im Adyton wegen der damit verbundenen Feuersgefahr unmöglich. Die „Schaubrote“ wurden wohl nur im

---

[1] Vergl. Baed. S. 115; vergl. auch S. 242 nach Raumer Pal. 215.

[2] Topogr. v. Jerusalem II, 719 ff.; vergl. auch Del. Jes. 69 S. 184.

[3] ZDMG. XII, 69 ff.

[4] Vergl. unten S. 106.

[5] Vielleicht ist mit Wellh. (isr. u. jüd. Gesch. S. 95) אפוד, wenn es das Gottesbild bezeichnet, aphud auszusprechen; im Gegensatz zu dem leinenen Gewand der Priester, dem אֵפוֹד.

Sanctissimum verwendet, in dem ein mit Kunst verfertigtes Gottesbild stand. Das Schaubrot war dazu bestimmt, vor das Angesicht der Gottheit gelegt zu werden, es war ein לחם הפנים. Die Gottheit hatte nur das Zusehen, das Essen besorgten die Priester. Weiter wissen wir nichts von der Einrichtung des Heiligtums zu Nob.

15) Ba'al Hazor (בַּעַל חָצוֹר),

nur 2 Sam. 13, 23 erwähnt, ist wohl identisch mit dem חצור Neh. 11, 33, in Benjamin gelegen. Die Onom. (238, 89. 107, 5) geben über die Lage nichts an. Nach 2 Sam. 13, 23 kann es nicht allzuweit von Jerusalem gelegen haben, so dass es schwerlich mit Tell 'Aṣûr identisch ist.[1]

Nur der Name des Ortes[2] lässt sicher auf den Kult eines בעל schliessen. Vielleicht wurde das Fest der Schafschur, das Absalom hier gab, am Heiligtum abgehalten.[3]

ε) Ephraim.

1) Bethel (בֵּית־אֵל).

Der alte Name der Stadt war לוז (Gen. 28, 19. 35, 6. 48, 3. Jos. 16, 2. 18, 13. Jud. 1, 23). Der Name בית־אל wurde vom Tempel, dem „Haus Gottes", auf die ganze Stadt übertragen, wahrscheinlich erst zur Blütezeit des Heiligtums. Die Stadt ist das h. Bētīn n. v. Rama[4]; damit stimmt, wenn Bethel Jud. 21, 19. Gen. 12, 8 als an der Strasse nach Sichem, 1 Sam. 13, 2 bei Michmas, Gen. 12, 8. Jos. 7, 2. 8, 9. 12, 9. w. v. 'Ai und Jud. 21, 19 s. v. Silo gelegen angeführt wird. Nach den Onom. (209, 55. 83, 30) lag Bethel 12 Meilen von

---

[1] Rob. Pal. II, 370. Buhl Geogr. 177.
[2] Vergl. oben S. 23.
[3] Vergl. oben S. 59.
[4] Rob. II, 339. Baed. 243.

Jerusalem. Für Joseph. ist Bethel ein ganz bekannter Ort, über dessen Lage er daher weiter nichts angiebt.

Bethel zeigt schon durch seinen Namen das Vorhandensein einer Kultstätte. Den Namen hatte der Ort nicht von einem Tempelhaus, sondern von einem Naturmale erhalten, das als Heiligtum verehrt wurde. Dieses war ein Stein, wie auch der βαιθυλιος der Griechen stets ein hlg. Stein ist. Dieser Stein in Bethel wird im A. T. als מצבה bezeichnet (Gen. 28, 18. 35, 14).

Wer war nun das Numen, das im hlg. Stein ursprünglich wohnend gedacht wurde? Die Figur, die sich ausschliesslich an Bethel knüpft, ist Jakob (Gen. 28, 10 ff. 35, 1 ff. Hos. 12, 5). Er wird das eigentliche Numen des Steines gewesen sein, von ihm liess ja die israelitische Sage den Stein errichtet werden (Gen. 28, 18. 35, 14). Wir haben hier eine ganz ähnliche Erscheinung zu konstatieren wie in Beerseba[1] und Hebron.[2] Wie Abraham, das in dem Baum verehrte Numen, wie der in der Quelle verehrte Gott Isaak zu Patriarchen des istraelitischen Volkes wurden, so wurde auch der im heiligen Stein verehrte Jakob zum menschlichen Ahnen des Volkes.[3] Für die spätere Sage ist an Stelle Jakobs Jahwe getreten, Jahwe wohnt natürlich in בית אל, im heiligen Stein (28, 16. 17 ff.).

Der heilige Stein wurde, wenn man der Gottheit nahen wollte, an der Spitze mit Öl bestrichen oder begossen[4]; die Gottheit hatte davon einen Genuss. Das wird allgemein Sitte für die gewesen sein, die nach Bethel in alter Zeit zu opfern gingen. Es ist dies aus Gen. 28, 18. 35, 14 zu schliessen. Die Sage lässt hier den Patriarchen das thun,

---

[1] Vergl. oben S. 49 f.

[2] Vergl. oben S. 53 ff.

[3] Zum ägypt. Vorkommen des Namens Jakob, vergl. unten S. 118.

[4] Weinel ZAW. XVII S. 49, vergl. S. 8.

was seine Nachkommen am hlg. Stein zu thun pflegten. Die Ölopfer gingen von Jakob auf Jahwe über. Ob auch andere als Ölopfer in vorisraelitischer Zeit an der Mazzebe gebracht wurden, scheint mir fraglich.

In dem Augenblicke, da Jahwe vom Heiligtum Besitz ergriff, konnten die Ölopfer nicht mehr die einzigen bleiben. Man hatte Jahwe auch Früchte und Vieh darzubringen. Dieses setzt einen Altar voraus. So berichtet denn auch die Sage die Entstehung des Altars. Das wichtigste ist ihr aber das alte Kultobjekt, der hlg. Stein. Seine Entstehung wird zum erstenmal Gen. 28, 11 ff. berichtet und zwar als vor dem Aufenthalt Jakobs in Mesopotamien geschehn. Der Bericht darüber ist kein einheitlicher. Zu J gehören V. 13—16 (allerdings stark von JER überarbeitet) 19a; zu E. 10—12. 17—18, nach gewöhnlicher Verteilung. Dagegen findet sich ein Bericht über die Genesis der Mazzebe nach der Rückkehr von Mesopotamien im Zusammenhang mit der Errichtung des Altars in Gen. 35, 1 ff. Sehen wir von V. 9—12. 15 als zu P. gehörig ab, so gehört das Übrige anscheinend zu E. Aber der Bericht steht mit dem in Gen. 28 in Widerspruch. Ist denn die Mazzebe zweimal errichtet worden? Die Widersprüche von 28, 17. 18 und 35, 13. 14 sind nicht zu entfernen. Weiter, 28, 17 ist bereits erkannt, dass der Ort zu בית־אל ist, wie es auch die Salbung in V. 18 bezeugt. Dagegen wird 35, 7 der Ort erst nach der Errichtung eines Altars Bethel genannt. Dies führt uns darauf, da wohl auch nach 35, 13 f. Bethel von der Mazzebe seinen Namen hat, den Bericht über die Erbauung des Altars anzuzweifeln. Mir scheinen 35, 1 ff. von einer jüngeren Hand, welche schon 28, 17 f. vorfand, stark überarbeitet worden zu sein. Auf ihre Kosten wird die Erwähnung des Altars zu setzen sein, also die VV. 1b. 3b. 7. Dann fallen alle Härten weg. Die Verse, die übrig bleiben (1a. 2. 3a.

4—6. 8) sind durchaus einheitlich und behandeln den Marsch von Sichem nach Bethel, die Ansiedlung daselbst und den Tod der Debora. An sie schliessen sich gut V. 13[1]. 14 an. Allerdings muss zwischen V. 8 und 13 etwas getilgt worden sein. Das ויעל מעליו אלהים in V. 13 und die Theophanie von P in V. 9—12 lassen uns vermuten, dass E hier einst eine Gotteserscheinung hatte, vielleicht ähnlich der in C. 28 berichteten. V. 1a. 2. 3a. 4—6. 8. 13. 14 müssen daher aus einer der E Quelle von C. 28 parallelen Erzählung stammen, welche die Aufrichtung der Mazzebe erst nach der Rückkehr Jakobs geschehen liess. Wir haben vielleicht in V. 14 die Vorlage von Hos. 12, 5, welchen ich so übersetze:

„Im Mutterleibe überlistete er seinen Bruder,
Und in seiner Kraft kämpfte er mit Gott,
Und er kämpfte wider[2] den Engel und siegte,
Er weinte und flehte zu ihm,
In Bethel fand er ihn und daselbst redete er zu ihm.“[3]

Die Reihenfolge des hier Berichteten geht aus von der Jugend, kommt dann auf den Ringkampf (in Pniel) und zuletzt auf Bethel. Ist in Gen. 35, 13. 14 eine andersartige Überlieferung als in Gen. 28 und in der Schlussredaktion, so fällt von hier aus Licht auf 28, 20—22. Das יהיה בית אלהים in V. 22 widerspricht dem כי אם בית אלהים in V. 17. Darnach sind V. 20—22 als Redaktion anzusehen, um den Widerspruch zwischen 28, 17. 18 und 35, 14 auszugleichen. Am Wahrscheinlichsten ist es der Redaktor des elohistischen Werkes (vergl. אלהים), der zwei Berichte in Einklang setzen wollte. Der ältere von beiden Berichten (E^1) scheint der von C. 35 zu sein, schon wegen seiner Übereinstimmung

[1] במקום אשר דבר אתו in V. 13 ist durch Versehen des Abschreibers aus dem ff. genommen.

[2] Lies mit Wellh. (kl. Proph. z. St.) את für אל.

[3] Und (ebend.) עִמּוֹ; die Übersetzung der Zeile ist wegen der Tempora strittig.

mit Hos. 12, während C. 28 zu E^2 gehört.[1] 35, 1b. 3b. 7 wären dann wohl erst nach $E^1 + E^2$ hinzugekommen, vielleicht vom Redaktor beider.

Die Quellen verteilen sich für E nun so:

E^1: 35, 1a. 2—3a. 4—6. 8. 13. 14.
E^2: 28, 11—12. 17—18.
R (E^1 E^2): 28, 20ff.
?: 35, 1b. 3b. 7.

Wir sehen aus dieser Quellenscheidung, dass die älteste Sage sich nur mit dem Stein (מצבה) beschäftigte, da er das eigentliche Heiligtum war, und dass erst eine spätere Zeit auch den Altar mit der Vätersage verknüpfte. Der Altar war erst mit der Jahweverehrung entstanden. Allerdings wird derselbe nach allen elohistischen Schichten mit Jakob in Verbindung gebracht, im Gegensatz zu der jahwistischen Schicht, die ihn von Abraham errichtet sein lässt (Gen. 12, 8). Nach Gen. 12, 8 stand der Altar zwischen Bethel und ʻAi. Aber das ist eine eigentümliche Ortsangabe, die man sonst nicht gewöhnt ist. Ich möchte vermuten, dass der ursprüngliche Text gelautet hat:

וַיַּעְתֵּק מִשָּׁם הָהָרָה וַיֵּט אָהֳלֹה בֵּית־אֵל וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לְיהוה
וַיִּקְרָא בְּשֵׁם יהוה׃

Die Änderung fand von R (JE) mit Rücksicht auf 35, 1b. 3b. 7 statt. Die ephraimitische Überlieferung in Gen. 35, 1b. 3b. 7 ist jedoch insofern im Recht gegen die judäische Überlieferung in Gen. 12, 8, als sie den Altar mit Jakob in Verbindung bringt. Abraham gehört nach Hebron.[2] Auch ist es sehr unwahrscheinlich, dass das, was 12, 8 steht, jemals Eigentum der mündlichen Sage gewesen ist. Die Versetzung

[1] Ob nach Stade (ZAW. XV, 163 Weinel XVII, S. 48) V. 12 und damit auch V. 17 ff. vielleicht gar auf Kosten von JER zu setzen sind, scheint mir nach obiger Quellenverteilung nicht wahrscheinlich.

[2] Vergl. oben S. 53ff.

Abrahams nach Bethel scheint mehr litterarischen Ursprungs zu sein. Die Wanderungen, die uns C. 12 von Abraham erzählt, und zwar äusserst summarisch, bilden die Brücken von den Erzählungen babylonischer Herkunft in Gen. 2—11 zu den nun folgenden palästinischen Stammsagen. Es dürfte so C. 12 eine jüngere Schicht in J sein.[1]

Eine neue Acquisition machte die Kultstätte zu Bethel unter Jerobeam I. Die alte מצבה hatte Tempel und Altar vertreten. Mit der Zeit war ein besonderer Altar hinzugekommen. Nun kam unter Jerobeam I. noch ein Gottesbild hinzu; Jerobeam liess nach 1 Reg. 12, 26f. in Bethel ein goldnes Kalb (עגל זהב) aufstellen. Dieses war kein fremder Gott, sondern Jahwe, der Gott Israels. Jahwe ist der אֲבִיר יַעֲקֹב (Gen. 49, 24. Jes. 49, 26. 60, 16. ψ 132, 2. 5), der אֲבִיר יִשְׂרָאֵל (Jes. 1, 24), der „Stier" Jakobs oder Israels.[2] Vielleicht liegt sogar in dem אֲבִיר יַעֲקֹב von Gen. 49, 24 eine direkte Anspielung auf das „goldene Kalb" vor, wie vielleicht auch mit dem אֶבֶן יִשְׂרָאֵל auf die Mazzebe hingewiesen wird. Der Kult des goldenen Kalbes, gegen den Hosea eiferte, galt Jahwe.[3] Dieses Stierbild Jahwes war nach Hos. 8, 6 nicht ganz von Gold, sondern nur überzogen, also ein אפוד. Von שבבים „Splittern"[4] kann man nur reden, wenn der Kern Holz ist. „Die Art, wie Moses das goldene Kalb Aharons zerstörte (Ex. 32, 20) lässt sich nicht wohl zur Erklärung von שבבים herbeiziehen." Die Heranziehung von Hos. 8, 6 ist gestattet, falls das „Kalb" von „Samarien" das Stierbild in Bethel ist[5], vergl. 10, 5, wo nach der LXX

---

1 Auf diese Betrachtung von C. 12 hat mich Stade aufmerksam gemacht.

2 Das אֲבִיר dürfte orthodoxe Änderung sein, vergl. ZAW. III, 124. Stade-Siegfr., Lex., anders Dillm. Gen. 470.

3 Ganz anderer Meinung ist Winckler (a. a. O. S. 68).

4 Falls das Wort richtig erklärt ist. Im Talm. ist שְׁבָא der Holzsplitter; vergl. Wellh. Prof. 118.

5 Fraglich wird die Sache nur, wenn man die Bezeichnung des

der Text so zu ändern ist: לעגל בית און יגורו שכני שמרון. Beth-Aven „Haus des Götzendienstes" (vergl. 12, 12) steht für „Haus Gottes" (vergl. 4, 15. 5, 8); — vergl. auch Am. 5, 5.[1]

Mit dem goldenen Bilde muss aber notwendig ein Tempelhaus zu seiner Aufbewahrung entstanden sein[2]; denn dass ein solches schon vorher existiert hat, wird durch nichts nahe gelegt. Das Vorhandensein des Hauses erhellt aus dem בית ממלכה (Am. 7, 13); der Ausdruck führt darauf, dass der Tempel erst vom Könige gebaut worden ist. Aber auch Am. 9, 1 lässt uns die Existenz eines festen Gebäudes in Bethel vermuten. Das zusammenstürzende Haus soll die feiernde Menge unter sich begraben, nur das kann der Sinn des an die סִפִּים Schlagens sein. Wenn auch ובצעם unverständlich ist, so zeigt doch das בראש כלם, dass es den Feiernden gehen soll wie weiland den Philistern zu Simsons Zeit. Hätte das Volk im Hof gestanden, so hätten den Leuten höchstens ein paar Steine oder Balken an den Kopf fliegen können. Der Altar, auf dem Jahwe steht, wird allerdings, da jeder Zusatz fehlt (2 Reg. 23, 16), der Brandopferaltar sein, der ausserhalb des Hauses stehen musste und jedenfalls der ist, den die Sage von Jakob gebaut sein liess. Am. 3, 14 legt es allerdings nahe, eine Mehrheit von Altären anzunehmen, so dass vielleicht einer derselben, ähnlich wie der Altar im Tempelhaus zu Nob, vor dem Jahwebild gestanden hätte. Aber die Mehrzahl von Altären ist für den alten Jahwekult etwas Unerklärbares, auch fällt der Wechsel in dem plur. מזבחות und dem sing. מזבח in

---

Nordreiches als שמרון noch nicht für die Zeit des Amos gelten lassen will, vergl. unten S. 122. Dann könnte das Kalb von Samarien natürlich nur ein Heiligtum der Hauptstadt sein.

[1] Das Jos. 7, 2. 18, 12. 1 Sam. 13, 5. 14, 23 erwähnte בית און hat mit Bethel nichts zu thun.

[2] Vergl. oben S. 93.

demselben Vers auf, so dass es nahe liegt, mit Wellh.[1], der allerdings andere Gründe ins Feld führt, den Vers zu streichen. Ist der Vers echt, so empfiehlt sich vielleicht für מִזְבְּחוֹת ein מַצֵּבֹת zu lesen.[2]

Was die Priesterfamilie in Bethel anlangt, so hat Oort[3] zu erweisen versucht, dass die Priester in Bethel Aharon als ihren Stammvater ansahen, was nicht unmöglich ist; vrgl. Jud. 20, 28 und Aharon als Verfertiger des goldenen Kalbes (Ex. 32, 1 ff.)[4]

Die Kultstätte in Bethel muss schon vor Jerobeam ein grosses Ansehen besessen haben; vergl. 1 Sam. 10, 3. Die Bedeutung Bethels schon vor der Reichsspaltung erhellt auch aus dem Umstand, dass es von Jerobeam I gewürdigt wurde, neben Dan[5] zum Reichstempel zu werden (1 Reg. 12, 28ff.). Von Jerobeam an datiert allerdings die grosse Blütezeit Bethels, wie wir aus Amos und Hosea ersehen können (vergl. Am. 3, 14. 4, 4. 5, 5. 7, 10. 13. Hos. 4, 15. 5, 8. 12, 5).

Seinen Untergang fand das Heiligtum von Bethel jedenfalls i. J. 722. Doch kehrte bald nachher ein Priester aus dem Exil zurück und unterwies das Volk in der Jahweverehrung (2 Reg. 17, 27f.). Der alte Jahwekult wird damals, wenn auch in bescheidenem Umfange, wieder eingeführt worden sein. Das „Kalb von Bethel" war allerdings wohl in „Stücke" gegangen oder doch in irgend eine assyrische Stadt transportiert worden, aber der Altar genügte zur Fortsetzung des Kultus, und Aschere und Mazzebe waren leicht wieder zu beschaffen, wenn letztere nicht noch vor-

---

1 Kl. Prof. S. 77.

2 So Stade nach briefl. Mitteilung.

3 Theol. Tijdschrift. 1884. S. 289ff.

4 Beachte Stades Kritik in GVI. I. 583. Anm.

5 Vergl. unten S. 137.

handen war. Definitiv wurde mit der Kultstätte erst von Josia aufgeräumt. 2 Reg. 23, 15 steht zwar in durchaus deuteronomistisch gefärbter und überarbeiteter Umgebung; doch liegt kein Grund vor, die Notiz zu bezweifeln. V. 15. 19. 20 sind als Einschub aus einer älteren Quelle anzusehen [1], sie widersprechen V. 8 u. 24, wonach die Reform auf Juda beschränkt war. Auch wird V. 14 durch V. 21 fortgesetzt. Allerdings ist V. 15 והבמה אשר עשה bis ישראל erklärende Glosse, während גם את המזבח ההוא ואת הבמה als dittographischer Fehler anzusehen ist. Bei dieser Annahme kommt auch das Verb נתץ zur Geltung, vrgl. zu נתץ mit המזבח Ex. 34, 13. Deut. 7, 5. 12, 3 Jud. 2, 2. 6, 28. 30ff. 2 Reg. 23, 12 u. a. Das V. 15 folgende את הבמה ist Unsinn, verbrannt wird האשרה (V. 6). Statt des וישרף אשרה ist vielleicht וישבר המצבה zu lesen (V. 14). Der jetzige Text bietet eine Wiederholung, die Unechtheit verraten schon das Tempus וישרף und das artikellose אשרה. Auch הדק לעפר wird unecht sein, vielleicht eine Glosse aus V. 6. Der Vers lautet rekonstruirt: וְגַם אֶת־הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר בְּבֵית־אֵל נָתַץ וַיִּשְׂרֹף אֶת־הָאֲשֵׁרָה וַיְשַׁבֵּר הַמַּצֵּבָה׃

Die Verse Jud. 20, 26. 27, nach denen die Lade in Bethel gestanden haben soll, gehören zu P; die Notiz ist Fiktion.

Gen. 35, 8 (E 1) wird als unterhalb von Bethel liegend der אַלּוֹן בָּכוּת „der heilige Baum der Klage" erwähnt. Das Numen des Baumes war wohl eine weiblich gedachte Gottheit, da die Sage Debora, die Amme Jakobs, unter ihm begraben sein liess. Ob Debora ein untergegangener oder von Jakob aufgesogener Stamm war, lässt sich nicht entscheiden.

Diese Kultstätte kann nicht bei der Hauptkultstätte von Bethel gelegen haben (מִתַּחַת לְבֵית־אֵל V. 8). Doch scheint der Vrf. von 1b 3b 7 den אַלּוֹן בָּכוּת als אֲשֵׁרָה des Heiligtums

[1] V. 16—18 sprengen den Zusammenhang und sind tendenziös.

in Bethel betrachtet zu haben, woraus sich wohl die von ihm vorgenommene Einschiebung des Altars erklärt.

Jud. 2, 1. 5 wird ein בֹּכִים erwähnt, das nach LXX zu V. 1 bei בית־אל lag. V. 1b—5a sind deuteronomistisch; alt sind nur V. 1a. 5b: ויעל מלאך יהוה מן הגלגל אל הבכים ויזבחו שם ליהוה:. Aus dieser Notiz sehen wir, dass בכים eine Kultstätte war. Die eigentliche Aussprache des Wortes könnte vielleicht בְּכָאִים (2 Sam. 5, 24) sein, die Bakabäume hätten wie 2 Sam. 5, 24 eine Art kultischer Bedeutung. Vielleicht ist die Aussprache בֹּכִים nur eine der Erzählung zulieb gewordene. Es liegt sehr nahe, eine örtliche Beziehung zwischen dem oben erwähnten אַלּוֹן בָּכוּת und dem בכים anzunehmen; vielleicht war der אַלּוֹן ב׳ einer der בְּכָאִים und zwar der, in dem das Numen דְּבוֹרָה sass. Der Gleichklang von בְּכָאִים und בָּכוּת könnte aber auch die Vermutung aufkommen lassen[1], אֶל־אַלַּת בֹּכִים (=אֶל־אַלּוֹן בָּכוּת) als den ursprünglichen Text anzunehmen.

2) *Timnath Serach* (תִּמְנַת סֶרַח)

lag nach Jos. 19, 50. 24, 30. Jud. 2, 9 auf dem Gebirge Ephraim; es ist von dem Timna des Simson (Jud. 14)[2] zu trennen. Die Onom. (261, 33. 157, 7. vrgl. 260, 6. 156, 6) kennen nur ein Thamna, das auf dem Wege von Diospolis nach Jerusalem liegen soll. Nach Joseph. (Bell. Jud. III. 3, 5) lag die toparchia Thamnitica bei Lydda. So hat man תמנת סרח in dem Tibne n. w. v. Gifna finden wollen,[3] wo auch Josuas Grab gezeigt wird. Wenn man Timnath Serach

---

[1] So Stade nach persönlicher Mitteilung. Nach ihm sind καὶ ἐπὶ Βαιθήλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσραήλ „Dubletten, Wiedergabe desselben hebräischen Textes, wahrscheinlich einer ursprünglichen Randglosse אל־בית אל.“ Wegen אל־ seien die Worte nicht auf Konto des alten Textes zu schieben, dieser würde den Acc. geschrieben haben.

[2] Vergl. unten S. 132 f.

[3] Rob. NBF. 184. Baed. 244.

neuerdings nach Ḳefr Ḥārit bei Sichem verlegt, weil die muhammedanische Tradition hier das Grab Josuas suche,[1] so ist das willkürlich und hat vor allem die alte Tradition gegen sich.[2]

Für תמנת סרח (Jos. 19, 50. 24, 30) steht Jud. 2, 9 תִּמְנַת חֶרֶס, was man gewöhnlich als „Sonnenstadt" erklärt.[3] Doch ist diese Deutung von חרס prekär.

Indem Timnath Serach mit Josua in Verbindung gebracht wird (Jos. 19, 50. P), dessen Grab auch daselbst gezeigt wurde (Jos. 24, 30 zu E; Jud. 2, 9), wird das Vorhandensein einer Kultstätte in ihr wahrscheinlich. Dieses ist besonders der Fall, wenn Josua nur „der Name eines nordwestlich im Stammgebiete Benjamins wohnenden Clans ist, dessen Hauptstadt Timnat Serach war", wie Stade vermutet hat.[4] Josua wäre dann der Heros des Clans gewesen, der in Timnath Serach lokalisiert war.

3) *Ba'al Schalischa* (בַּעַל שָׁלִשָׁה),

nach den Onom. (239, 92. 107, 11), die בית שלישה mit der LXX lesen, 15 Meilen n. v. Diospolis in der regio Thamnitica, vielleicht in Kefr Ṭilṭ wieder zu finden,[5] wird nur 2 Reg. 4, 42 erwähnt und zeigt nur durch den Namen die Anwesenheit einer Kultstätte.[6]

4) *Silo* (שִׁלֹה).

Zur biblischen Angabe über die Lage vrgl. Jud. 21, 19. Nach den Onom. (293, 42. 152, 1) lag es 12 (10) Meilen

[1] Conder Londoner Athenäum 1877. S. 101. Vergl. ZDPV. II. 12 ff. VI. 195 ff. Smith hist. Geogr. 351.

[2] Guérin Sam. II. 90 ff.

[3] Moore, Judges. 67.

[4] GVI. I. 136. 161.

[5] PEF. mem. 285. 298 f. Buhl a. a. O. 214.

[6] Vergl. oben S. 23.

von Sichem in regione Arabitena. Nach Hier. Comm. in Sophon. 1, 14: vix ruinarum parva vestigia in magnis quondam urbibus cernimus . . . vix altaris fundamenta monstrantur; nach demselben in epist. in epit. Paulae: quid narrem Silo, in qua altare dirutum hodieque monstratur? Silo ist das heutige Sēlūn, zwischen Bethel und Sichem.[1]

Gewöhnlich wird der Ort שִׁלֹה geschrieben, doch auch שִׁילֹה, שִׁילוֹ, שִׁלוֹ. Dass שִׁלֹה aus שִׁלוֹן entstanden ist, zeigt das Gent. שִׁלֹנִי (1 Reg 11, 29. 12, 15).

In Silo war nach 1 Sam. 1, 9. 24 ein Tempel[2] und zwar, nach Jer. 7, 12ff. 26, 9 zu schliessen, aus Steinen gebaut. In ihm wurde die Lade aufbewahrt (1 Sam. 3, 3. 4,4). Der Gott, der in der Lade wohnte, war Jahwe, der Gott Israels (1 Sam. 4, 3—8). Aber Jahwe war wahrscheinlich nicht von Urzeit her an die Lade gebunden; er, der auf dem Sinai thront, verträgt es von Haus aus nicht, in einem Kasten eingeschlossen zu werden.[3] Doch wird die Identifikation eines Stammgottes von Ephraim, der in der Lade hauste, mit dem Jahwe, der auf dem Sinai wohnte, früh stattgefunden haben, wohl schon vor der Ansiedlung oder gar vor der Zeit der Religionsstiftung. Auch Jos. 18. 8. 10, falls die Verse auf eine jahwistische Grundlage zurückgehen, würden erweisen, dass schon zur Zeit der Einwanderung die Lade nach Silo gebracht worden wäre. Man hat vermutet, dass das eigentliche Kultobjekt Steine gewesen wä ren, die sich in der Lade befunden hätten.[4]

Zur Zeit des Bestehens von Silo amtete im dortigen Heiligtum die Familie עֵלִי (1 Sam. 1—4. 14, 3. 18. 1 Reg. 2, 27). Ihr lag die Aufsicht über die Opfer (1 Sam. 2, 12ff.),

---

[1] Rob. II. 315f. Baed. 244f.

[2] 1 Sam. 1—3 sind jungen Ursprungs, aber kultur- und religionsgeschichtlich von grossem Wert.

[3] Vergl. Stade GVI. I. 457f.

[4] ibid.

die Feste und den Tempel ob (1 Sam. 1, 9). Für die Bewachung der Lade diente ein aedituus, der nachts bei ihr schlief (1 Sam. 3, 3). Dieser soll zur Zeit Elis der junge Samuel gewesen sein.

Silo war also das Hauptheiligtum des josephitischen Unterstammes Ephraim. Jährlich einmal wurde zu ihm gewallfahrtet und an ihm Jahwe verehrt (1 Sam. 1, 3. 7. 21. 2, 19). Wellh.[1] hat wohl auf Grund von Jud. 21, 19 und 1 Sam. 1, 1ff nicht unwahrscheinlich vermutet, dass an einem Hauptfeste, vielleicht dem der Weinlese,[2] das weibliche Element der Bevölkerung stark beteiligt war.

Mit dem Untergang des Hauses Eli (1 Sam. 4, 15—18 zu einer alten Quelle gehörig) und dem Verlust der Lade aus Israel verschwindet auch die religiöse Bedeutung von Silo. Zwar wissen wir von einer Zerstörung ausser aus Jer. 7, 12—14. 26, 9. nichts. Diese Zerstörung wird während der Philisterkriege stattgefunden haben, unter denen die Lade verloren ging. Nur so begreift sich, warum man die Lade, nachdem sie von den Feinden wieder zurückgegeben war, nicht in ihr altes Quartier brachte, sondern sie an den verschiedensten Orten weilen liess. Auch, dass wir die Nachkommen Elis in Nob treffen (oben S. 93), lässt darauf schliessen, dass der Tempel mit der Lade untergegangen ist. Nicht spricht Jud. 18, 31 dagegen, wonach man meinen könnte, das בֵּית הָאֱלֹהִים בְּשִׁלֹה habe bis zu der V. 30 berichteten Deportation (vergl. unten S. 137) bestanden. V. 31^b ist jedenfalls deuteronomistisch; es soll beschönigend gesagt sein, dass das Heiligtum zu Dan solange bestand, als Heiligtümer überhaupt gestattet waren, nämlich solange die Lade zu Silo war.[3]

1 Reste arab. Heid. 1 A. S. 15.
2 Moore a. a. O. 450.
3 Budde K. H. A. T. Richt. 124.

Für P ist Silo wegen des Aufenthaltes der Lade das Standquartier der Stiftshütte geworden (Jos. 18, 1).

ζ) Manasse (West).

1) *Sichem* (שְׁכֶם)

es ist das Neapolis der Römer (Onom. 290, 55. 148, 30), das heutige Nābulus.

Als Kultstätten kommen bei Sichem in erster Linie der Ebal (עֵיבָל) und der Gerissim (גְּרִזִּים) in Betracht. Beide Berge werden durch ein Thal getrennt, in dem Sichem liegt. Der Ebal liegt n., der Gerissim s. des Thales; so schon bei Joseph (Antiq. IV. 8, 44) zu lesen. Wegen seiner Lage heisst der עֵיבָל Ǵebel esch-schemâli und der גְּרִזִּים Ǵebel el Ḳibli. Die Lage der Berge erhellt auch daraus, dass auf den Gerissim der Segen, auf den Ebal der Fluch gelegt werden soll (Deut. 11, 29). Der Segen wird auf den nach rechts gelegenen Berg gelegt, indem der Jude sich von Osten orientiert (vergl. Gen. 13, 9. Jos. 17, 7); die rechte Hard bringt Glück — Ezech. 21, 27.

Die kultische Bedeutung der Berge erhellt nur aus deuteronomistischen Stellen (Deut. 11, 29. 27, 4. Jos. 8, 33). Nach ihnen sollen auf Befehl Mosis nach dem Eintritt in das gelobte Land auf dem Ebal grosse übertünchte Steine errichtet worden sein, auf denen das Gesetz geschrieben stand, ebenso ein Altar und zwar nach der Vorschrift des Bundesbuches (Ex. 20, 25). Dass in späterer Zeit in der That wenigstens auf dem Gerissim ein Heiligtum bestand, erhellt aus der bekannten Thatsache, dass der Gerissim für die samaritanische Gemeinde die einzige Anbetungs- und Opferstätte war und noch bis auf heute ist.[1] Die bib-

---

[1] Baed. 246. Rob. III. 325 ff.

lische Motivierung nahm sich der samaritanische Pentateuch durch die bekannte harmlose Änderung (Deut. 27, 4) von עיבל in גרזים. Das neue Heiligtum der Samariter wurde nach Joseph. Antiq. XII. 1, 1 unter Alexander d. Gr. errichtet. Doch wird Antiq. XI. 8, 2. XIII. 9, 1 ein Sanballat, der aus Neh. 2, 10. 19. 3, 33, 4, 1. 6, 1. 2. 5. 12. 14, 13. 28 bekannt ist, erwähnt. Danach wäre wohl der Tempel schon kurz nach Nehemias entstanden. Bei Joseph. ist öfters chronologische Konfusion zu konstatieren. Das Heiligtum auf dem Gerissim wurde a. 129 durch Johann Hyrkan zer stört (Joseph. Antiq. XIII. 9, 1).

Die Frage ist nun, ob die samaritanische Tradition im Rechte ist, wenn sie die Deut. 11, 29 erwähnten Berge bei Sichem sucht. Eigentümlich ist, dass die Onom. (242, 79. 126, 4. 243, 1. 126, 14) die Berge bei Jericho suchen, während die Verlegung nach Neapolis ein grosser Irrtum sei, da hier die Berge viel zu weit auseinander lägen, als dass die Segnenden und Fluchenden einander hören könnten, quod scriptura commemorat.

Und in der That man könnte bedenklich werden, wenn man die alttestamentlichen Stellen prüft. Jos. 8, 30 wird der im Deut. gegebene Befehl ausgeführt. Aber man weiss nicht recht, wie man plötzlich nach Sichem kommt. Jericho ist erobert, ʿAi zerstört; die nächste Stadt, die erobert werden soll, ist Gibeon. Von Sichem ist man noch weit entfernt. Aber denken wir daran, dass der Abschnitt Jos. 8, 30ff. einem Deuteronomisten zuzuschreiben ist. Indem ihm die Aufrichtung der zwölf Gedenksteine in Jos. 3 vorgeschwebt haben wird, wiederholt er das schon Geschehene und mutet den Priestern zu, noch ein Paar Steine mehr mitzunehmen, auf die Entfernung kam es ihm dabei nicht an. Und doch kann Jos. 8, 30ff. nicht frei erfunden sein, denn Jos. 24, 1ff. treffen wir Josua in Sichem, und

dieser Abschnitt, wenn auch deuteronomistisch überarbeitet stammt in seiner Grundlage aus dem elohistischen Werke. Aber wir hören nichts darüber, wie denn Josua nach Sichem gekommen ist, die alten Quellen sind fast ganz verdrängt oder wenigstens überarbeitet worden. Nach Jos. 24 erinnert Josua das Volk an das, was Gott ihm gethan hatte, und nahm zur Bekräftigung einen „grossen Stein und setzte ihn unter den Baum im Heiligtum Jahwes, und es sprach Josua zu dem ganzen Volk: siehe dieser Stein soll gegen uns zum Zeugniss dienen, denn er hat die Worte Jahwes, die er mit uns geredet hat, gehört, und er soll gegen euch ein Zeugnis sein, dass ihr Gott nicht verleugnet“ (V. 26f.). Wir haben hier in einer relativ alten Quelle dieselbe Motivierung der Setzung des Steines, wie wir sie in den deuteronomistischen Schichten treffen. Es dürfte daher die Erzählung von Jos. 24 diejenige gewesen sein, welche die Entstehung der deuteronomistischen Geschichten von der Errichtung der Steine auf dem Gerissim, von der Aufschrift des Gesetzes und dem Segen und dem Fluch (Jos. 8. Deut. 27) veranlasst hat.

Also Ebal und Gerissim liegen für den Schreiber von Jos. 8 bei Sichem. Aber wie steht es mit Deut. 11, 30? Der jetzige Text enthält Widersprüche, über die man sich fast allgemein hinwegsetzt. Der אלון מורה[1] liegt wie wir sehen werden, in Sichem. So hat denn auch der Sam. die Glosse ·ࠌࠅࠋ· ࠔࠊࠌ Aber was im Text vorhergeht, führt uns nach Gilgal. „Der Kananiter, der in der ‘Araba bei Gilgal wohnt“, verträgt sich nicht mit dem אצל אלון מ', Die ערבה kann nur die Jordanniederung sein, speziell die bei Jericho (Jos, 4, 13. 5, 10. Jer. 39, 5. 52, 8). Aber in dieser liegt doch nicht Sichem. Sollte der Text verdorben sein? Aber Targ. und Sam. lesen wie der hebr. Text. Dagegen

[1] Vergl. oben S. 24f.

übersetzte die LXX בערבה mit ἐπὶ δυσμῶν. 1 Chron. 26, 30 findet sich מַעֲרָבָה „westwärts", und so könnte auch hier statt בערבה gestanden haben. Aber die Schwierigkeit bleibt wegen מול הגלגל. So ist es das wahrscheinlichste, dass הישב בערבה מול הגלגל Glosse ist, eingeschoben um den Gerissim bei Sichem zu verdächtigen.[1] Auf jeden Fall ist aber מול הגלגל gegen die Mass. zum Vorangehenden zu ziehen. Bei unserer Rekonstruktion des Verses hinkt vor allem אצל א' מ' nicht nach. Es ist nun zu übersetzen: „liegen sie nicht jenseits des Jordan, westwärts der Strasse des Sonnenuntergangs, im Lande des Kananiters bei dem Baum More?"

Es steht also fest, dass der Ebal und Gerissim, von denen Deut. 11, 30. 27, 1 ff. Jos. 8, 30 reden, bei Sichem zu suchen ist. Dazu kommt, dass nach Jud. 9, 7 ein Gerissim thatsächlich bei Sichem lag.

Ebal und Gerissim bei Sichem waren, wie wir sahen, heilige Berge.

Das bekannteste Kultobjekt in Sichem ist der hlg. Baum. Er wird an folgenden Stellen erwähnt, wobei wir einstweilen ausser Frage lassen, ob stets ein und derselbe Baum gemeint ist.

1) אֵלֹן מוֹרֶה (Gen. 12, 6. Deut. 11, 30).
2) הָאֵלָה (Gen. 35, 4)
3) הָאַלָּה (Jos. 24, 26)
4) אֵלוֹן מְעוֹנְנִים (Jud. 9, 37)
5) אֵלוֹן מֻצָּב (Jud. 9, 6).

Über die Lage des Baumes lässt sich folgendes ausmachen: Vor dem östlichen Eingang in das Thal, in dem Sichem lag, dem Gerissim vorgelagert, liegt heute ein Dorf

[1] Wohin man ohne Kritik kommt, kann man bei Buhl a. a. O. 202 ff. sehen, der sich nicht einmal an der ערבה stösst und Gilgal in einem in der Nähe Sichems gelegenen Gulêgîl wiederfindet (vergl. oben S. 82). Holzinger (Gen. 138) hat sich leider bedingungslos angeschlossen.

Balâṭa. „Hierher verlegt die frühchristliche Tradition und die samaritanische Chronik die Eiche (ballûṭ) von Sichem“.[1] Da aber der Syr. אלון meist mit ܒܠܘܛܐ wiedergiebt,[2] wird sich wohl vermuten lassen, dass in dem Namen des Dörfchens sich eine Erinnerung daran erhalten hat, dass hier in der Nähe der hlg. Baum stand.

Was den אֵלוֹן מוֹרֶה anlangt, der Gen. 12, 6 (J) und Deut. 11, 30 erwähnt wird, so scheint an beiden Stellen die LXX an ein hoph. part. von ראה gedacht zu haben, wenn sie מוֹרֶה mit ὑψηλός übersetzte (ähnlich Vulg. mit illustris). Doch מוֹרֶה ist Hiph. von ירה und bedeutet „einer der unterweist“. Beim hlg. Baum könnte der מורה dann der Priester oder auch die Gottheit sein. Für letzteres würden sprechen 1 Sam. 14, 41 (LXX[3]) und Jes. 30, 20. Aber letztre Stelle, in der Jahwe als מוֹרֶה bezeichnet wird, steht in einem durchaus sekundären Zusammenhang.[4] Auch ist nach alter Auffassung der Priester der „Weiser“.[5] Das מורה nach אלון auf den Priester zu beziehen gebietet schon die Parallele mit dem אלון מעננים (Jud. 9, 37), wo die Wahrsager nur die Priester sein können. Der אֵלוֹן מוֹרֶה, oder wohl nach LXX besser אֵלוֹן הַמּוֹרֶה, wäre danach der hlg. Baum, durch den und aus dem der Priester unterweist. Von demselben hlg. Baum wird auch Gen. 35, 1 ff. (zu E) die Rede sein. Unter ihn vergräbt nach der Sage Jakob die fremden Götter seiner Frauen (hier הָאֵלָה). Derselbe heilige Baum wird auch Jos. 24, 26 (hier הָאַלָּה) erwähnt. Denn אֵלוֹן, אֵלָה und אַלָּה bedeuten ein und dasselbe (vergl. oben S. 24ff.). Nehmen wir nun zum weiteren Ausgangspunkte unserer Untersuchung Gen. 22.

---

[1] Baed. 246. Vergl. Onom. 237, 69. 106, 15.

[2] Vergl. oben S. 28.

[3] Vergl. Wllh. Sam. 93 f. Budde Book of Sam. S. 12. 63.

[4] Duhm, Jesaj. z. St.

[5] Smend a. a. O. 76 f.

Dieses Kapitel stammt in seiner Grundlage aus E. Nur V. 15—19 haben als grösseres Stück den Jehovisten zum Verf. Die Geschichte von der Opferung Isaaks soll nach V. 2 im אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה geschehen sein. Dieser eigentümliche Ortsname kommt nur noch 2 Chron. 3, 1 in der Verbindung הַר הַמּוֹרִיָּה vor, worunter deutlich der Tempelberg in Jerusalem verstanden ist. Das ist auch im allgemeinen die spätere jüdische und christliche Auffassung von der Localität in Gen. 22. Dagegen verlegt die samaritanische Tradition den Moria nach Sichem[1]. Sie wird unterstützt durch eine jüdische Überlieferung, wonach auch der Moria bei Sichem zu suchen ist[2]. Nach der Erzählung in Gen. 22 baute Abraham an der ihm von Gott gewiesenen Stätte einen Altar (V. 9), um seinen Sohn auf ihm zu opfern. Infolge der Theophanie „nannte Abraham den Namen des Ortes: Jahwe sieht; wie man denn bis heute sagt: auf dem Berge, wo Jahwe sich zeigt" (V. 14). Aber dieser Vers ist stark überarbeitet. Der Name יהוה passt nicht in das elohistische Stück[3]. Mir scheint der Vers erst von der Voraussetzung aus zurecht gemacht worden zu sein, die den Moria als den Jerusalemer Tempelberg fasste. Man wollte die Heiligkeit des Zion schon aus der Vätersage erweisen, schon durch sie sollte belegt werden, dass Jahwe allein auf dem Zion zu suchen ist. Man beachte auch einmal den Widerspruch von den beiden Erklärung des Ortsnamens in dem einen Vers: יהוה יִרְאֶה und יהוה יֵרָאֶה. Die Begründung stimmt nicht mit der Erklärung des Namens. Es könnte höchstens dagestanden haben: „bis heute sieht (יִרְאֶה) Jahwe auf dem Berge". Oder aber 14b ist späterer Zusatz in

[1] Vergl. ZDPV. VI. 198. VII. 133.

[2] Pirke R. Elieser C. 20 u. 36. Jalkut Gen. § 34 fine, vergl. ZDPV. VI. 198. VII. 133.

[3] In V. 11 ist natürlich der מלאך יהוה in den מלאך האלהים zu verwandeln; das יהוה ist aus V. 14ff. geflossen.

Abzielung auf den Zion. Dieses scheint wahrscheinlicher, da schon die LXX in 14^b das Niph (ὤφθη) las. Worauf geht dann aber das יהוה יֵרָאֶה in 14a? Die einzige Möglichkeit ist, dass mit dieser Punktation auf das אלהים יראה לו השה לעלה in V. 8 angespielt wird. So hat es auch wohl schon die LXX verstanden. Ein anderer Ausweg wäre noch, auch יֵרָאֶה anzuzweifeln und das Hiph. zu lesen, also als Objekt ein zu ergänzendes הַשֶּׂה zu nehmen. Doch scheint mir ein andres viel näher zu liegen, da doch an den Namen Moria angeknüpft werden soll, was aber weder beim Ḳal noch beim Hiph. von ראה möglich ist. Auch ein Hoph. יֻרְאֶה lässt sich nicht anwenden, denn das ist gegen den Sprachgebrauch (vgl. Ex. 25, 40. 26, 30. Lev. 13, 49. Deut. 4, 35). Ich halte es nun für sehr wahrscheinlich, dass infolge eines Abschreibefehlers יראה aus יורה entstanden ist. Also das betreffende Verb kam von $\sqrt{}$ ירה und nicht von $\sqrt{}$ ראה. Gott hatte den Abraham „unterwiesen", dass es nicht erlaubt sei, seinen Sohn „durchs Feuer gehen zu lassen", dass er ihm als Ersatz eines solchen Opfers das Tieropfer gegeben habe. Eine Bestätigung für meine Änderung von יֵרָאֶה in יוֹרֶה entnehme ich dem Namen מֹרִיָּה. Der Name soll nach dem jetzigen Text in V. 14 ohne Zweifel erklärt werden. Aber wo hat in aller Welt מֹרִיָּה etwas mit $\sqrt{}$ ראה zu schaffen? Die Volksetymologie wird sich nach unsrer Rekonstruktion vielmehr מֹרִיָּה als mit מוֹרֶה zusammenhängend gedacht haben. In V. 14 kann aber, da wir uns in E befinden, niemals יהוה יוֹרֶה gestanden haben, sondern höchstens אֱלֹהִים יוֹרֶה. Mit dieser Rekonstruktion und Auffassung von V. 14 liegt es nahe, den Ortsnamen הַמֹּרִיָּה selbst in ein הַמּוֹרֶה zu ändern. Der Artikel, der sich vor dem Worte findet, zeigt, dass man es nicht als Compositum auffasste, etwa entstanden aus מוֹרֶה יהוה, was allenfalls מֹרִיָּה hätte geben können. Es wäre dann auch in V. 2 einfach אֶרֶץ הַמּוֹרֶה zu lesen,

aus dem erst durch Textverderbnis ein אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה geworden wäre. Aber da befremdet ארץ vor הַמּוֹרָה; ein „Land des Unterweisers (Gottes)“ ist doch ein eigentümlicher Ausdruck. Nun ist V. 2 am Ende von einem Berg die Rede, den Gott dem Abraham zeigen will. Aber wo thut dies Gott im Folgenden? V. 3. 4. 9. ist nur die Rede von dem Ort, den Gott schon angegeben hat. V. 3. 4. 9. können nur auf den Befehl לֶךְ־לְךָ אֶל־אֶרֶץ הַמּוֹרָה in V. 2 gehen. Beachten wir weiter, dass וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה hinter מוֹרָה (מֹרִיָּה) steht, so könnte man geneigt sein, אֶרֶץ einfach in הַר zu ändern. Aber V. 2[b] wird vielmehr Glosse sein, da er zum Folgenden nicht passt. Er wird wohl des Berges Moria zu lieb eingeschoben worden sein. Auch ist bekanntlich das Hiph. von עלה term. techn. für „Opfern“. Hinter הַמּוֹרָה hätte also nur gestanden: „und opfre ihn daselbst zum Brandopfer“. Dann wird aber vorher der Name einer Opferstätte genannt worden sein. Dazu fällt die sichtliche Umschreibung des Platzes mit הַמָּקוֹם in V. 3. 4. 9. auf. Nun ist uns מוֹרָה in Verbindung mit sakralen Gegenständen nur bekannt aus der Zusammensetzung אֵלוֹן (הַ)מּוֹרָה. Der אלון המורה, der in Sichem lag, wird also auch V. 2. 4. 9. genannt gewesen sein. V. 2[a] wird dann gelautet haben: ויאמר .... וְלֶךְ־לְךָ אֶל־אֵלוֹן הַמּוֹרָה וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה[1] Die Geschichte von Gen. 22 spielte ursprünglich in Sichem bei dem hlg. „Baum des Weisers“. Nun sehen wir, wie sich V. 2 zu V. 14 verhält. Gott hat dem Abraham geheissen, seinen Sohn bei dem hlg. Baum in Sichem zu opfern; dort angekommen wehrt ihm der Engel, das Gebot auszuführen, er weist ihm einen Widder. Darauf nennt Abraham den Namen des Ortes „Gott unterweist“. Diese Namengebung

[1] Damit wäre auch Wellh's Vermutung (Kompos. S. 20 f.) hinfällig geworden, wonach in dem אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה ein אֶרֶץ חֲמֹרִים (Gen. 33, 19) stecken soll. Dillm. (Gen. 292) dachte an אֶרֶץ הָאֱמֹרִי. Beide Bestimmungen wären aber viel zu allgemein gehalten. Gott hätte dem Abraham doch noch einmal sagen müssen, wo er zu halten hatte.

des Ortes steht in keinem Widerspruch mit der Thatsache, dass der Ort (der אלון המורה) als dem Abraham schon bekannt vorausgesetzt wird. In der Benennung des Ortes in V. 14 liegt ein Protest gegen die landläufige Art der Vorstellung, wie Gott im hlg. Baum unterweist. Gott weist nicht auf Verbrennen der Kinder hin, sondern auf Gehorsam.

Haben wir als Schauplatz in Gen. 21 richtig den אלון המורה in Sichem vermutet, so werden wir auch aus der Erzählung weiter vermuten dürfen, dass auf dem Altar bei dem hlg. Baum wenigstens zur Zeit der Entstehung der Geschichte Kinderopfer stattfanden. Da nun die Kinderopfer besonders im 7. Jahrhundert blühten[1], werden wir auch hiernach das Alter der Erzählung zu bestimmen haben. Vielleicht ist die Geschichte selbst in Sichem entstanden, wogegen nicht die Wirkungen des J. 722 sprechen[2].

Natürlich hat der אלון המורה durch die Sage Gen. 22 eine jahwistische Umdeutung erfahren; von seiner ursprünglichen Bestimmung erfahren wir nichts mehr direkt, sowenig wie von dem ersten Besitzer.

Ich habe seither den אֵלוֹן מְעוֹנְנִים (Jud. 9, 37) ausgelassen, der bei oder in Sichem lag. Das מְעוֹנְנִים zeigt uns die kultische Bedeutung des Baumes, er war ein „Wahrsagerbaum"; vergl. Deut. 18, 10. 14, Mich. 5, 11. Er wird eine ähnliche Bedeutung gehabt haben, wie der אֵלוֹן (הַ)מּוֹרֶה (Gen. 12, 6). Doch scheint eine Identifikation ausgeschlossen, da man sonst verschiedene Namen für denselben hl. Gegenstand gebraucht hätte. Dagegen wird der Jud. 9, 6 erwähnte אֵלוֹן מֻצָּב wohl mit dem „Wahrsagerbaum" identisch sein. Die Mass. versteht מֻצָּב als Part. hoph., so auch Σ. Luc. Dagegen verstand die LXX das Wort als מַצָּב. Schon dieses zeigt, dass der Text verderbt ist. Es ist deshalb vermutet worden, dass

[1] Vergl. oben S. 73.

[2] Vergl. oben bei Bethel S. 101 f.

מְצָּב aus מַצֵּבָה entstanden sei[1]. Aber ein אַלּוֹן (ה)מצבה scheint mir ungeheuerlich und auf keinen Fall ursprüngliche Bezeichnung eines kultischen Baumes zu sein. Ist der Baum das primäre, so hat der Stein ursprünglich nichts unter ihm zu suchen, er kann erst später hingekommen sein. Am wahrscheinlichsten ist mir, dass in Erinnerung an Jos. 24, 26f. das אלון מצב aus einen אלון מעוננים verderbt worden ist, so dass wir Jud. 9, 6 denselben Baum hätten wie 9, 37. Diesen aber mit dem אלון (ה)מורה und der אלה von Sichem zu identificieren, dürfte wohl kaum erlaubt sein. Die Verschiedenheit des Namen spricht dagegen.

Es erübrigt nun noch, die übrigen hlg. Gegenstände von Sichem zu betrachten. Der hlg. Stein wird Jos. 24, 26 f. (zu E) als von Josua gesetzt angeführt, und zwar stand er „unter dem Baum im Heiligtum". Aber Josua kann ursprünglich schwerlich etwas mit dem Stein zu thun gehabt haben. Er gehört ja nach Timnath Serach[2]. Der Stein scheint ein „grosses" Naturmal gewesen zu sein, das als מצבה figurierte.

Der Altar wird ausser in Gen. 22, 9 noch Gen. 12, 7. (zu J.) mit Abraham in Verbindung gebracht, aber Abraham gehört nach Hebron[3] und über den Wert der Überlieferung von Gen. 12, ist schon geredet (S. 99).

Gen. 33, 18 (ויבא יעקב שלם עיר שכם). 19f. heisst es, dass Jakob ein Stück Feld von den Bne Chamor aus Sichem sich erworben und darauf einen Altar errichtet habe. Aber מזבח ist jedenfalls Redaktion, wenn nicht einfacher Schreibfehler, für מצבה. Denn das hiph. נצב hat nicht מזבח nach sich, sondern מצבה (Gen. 35, 14. 20)[4]. Natürlich ist dann

[1] Moore a. a. O. 243 f. Duhm a. a. O. 72.

[2] Vergl. oben S. 103 f.

[3] Vergl. oben S. 53 ff.

[4] Wellh. Kompos. S. 50. Dillm. (Gen. 371) stellt die Annahme zur Wahl, es sei ויצב מזבח von R aus ויבן מזבח (J) und ויצב מצבה (E) verschmolzen worden, vergl. auch Stade ZAW. V. 278. 289 f.

auch לו in לָהּ zu korrigieren, was ja ursprünglich auch לה gelesen werden konnte. Diese מצבה habe nun Jakob אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל genannt, aber das אלהי ישראל ist auffällig. ישראל ist zweifellos das Volk und nicht die dem Jakob parallele Figur des Israel[1]. Der אלהי ישראל ist der Gott Israels, der in dem Steine wohnend gedacht wurde. Diese Bezeichnung ist aber vielleicht irgend eine jahwistische Umdeutung. Es ist nicht unmöglich, dass für אלהי ישראל einst etwas andres gestanden hat. Was aber, lässt sich nicht sagen. Vielleicht ist aber auch — und das ist das Wahrscheinlichste — ויקרא לה אל אלהי ישראל Glosse. Ursprünglich hat dann nur dagestanden, dass Jakob eine Mazzebe errichtete; vergl. Gen. 12, 18. 13, 18. 28, 18. 31, 45. 35, 7, wo auch der Altar (Mazzebe) nicht benannt wird.

Doch der Notiz Gen. 33, 18ff. kommt es nicht auf die Errichtung des Altars oder der Mazzebe an, sondern auf den Erwerb des Ackers. Ein solcher Ackerkauf dient aber, wie Gen. 23 zeigt[2], nur der Anlage eines (Erb.)-Begräbnisses. Und in der That wird Jos. 24, 30 (zu E) Joseph auf dem Acker, den sein Vater Jakob erworben hat, begraben. Joseph konnte sich begreiflicherweise den Acker nicht kaufen, der sass ja im Ägypterlande; wohl aber konnte es Jakob. Aber weder Josua, noch Abraham, nicht einmal Jakob gehören nach Sichem, sondern allein Joseph, denn er liegt ja hier begraben. Joseph ist der eigentliche Ortsheilige von Sichem; ihm gehört die Kultstätte, das Feld, auf dem dieselbe liegt, der Altar (und die Mazzebe) und vor allem der hlg. Baum, das genuine Kultobjekt von Sichem. Auch die geographische Tradition bringt den hlg. Baum und Josephs Grab zusammen, denn in der Nähe von Balâṭa wird heute noch Josephs Grab gezeigt.

---

[1] Vergl. unten S. 148 f.

[2] Vergl. oben S. 57.

Es ist nun noch die Frage zu erörtern, ob das Grab von den Israeliten übernommen wurde, also ob Joseph eine rein kanaanitische Figur ist, oder ob sein Grab „erst nach Beginn der Königszeit in dem bis auf Abimelechs Regierung kanaanitischen Sichem lokalisiert worden ist“.

Für letzteres könnte Gen. 33, 18 sprechen, dass das Feld von Jakob erst erworben wurde, und Jos. 24, 30, wonach es als „Erbe der Söhne Josephs“ bezeichnet wird. Dagegen könnte höchstens der in den Listen Dhutmes IV vorkommende Name Yšp-il sprechen, welchen man gleich יוסף־אל genommen hat. Aber das ist doch sehr prekär und hat gewichtige grammatische Bedenken gegen sich[2].

Noch wäre zum Schluss ein Heiligtum zu erwähnen, das mit der alten Kultstätte wohl gar nichts zu thun hat, בֵּית אֵל בְּרִית (Jud. 9, 4. 46). Ohne Zweifel bestand es aus einem festen Tempel, denn es heisst בית und hat nach V. 46 noch einen צריח. Der Gott, der in ihm verehrt wurde, heisst אֵל בְּרִית (Jud. 9, 46) oder בַּעַל בְּרִית (Jud. 9, 6). Beide Bezeichnungen schliessen sich nicht aus, doch „verlässlicher klingt el berît, da man den Grund einer Abänderung in baʿal berît begreift, während eine Abänderung von baʿal berît in 'el berît unerklärlich wäre“[3]. Woher der Gott seinen Namen erhalten hat, lässt sich nicht sagen. Der Tempel kann infolge eines Bündnisses von Sichem mit andern kanaanitischen Städten oder auch mit Israel entstanden sein.

Seiner grossen kultischen und religiösen Bedeutung hat es

---

[1] W. Groff, Revue égypt. 1885. 95ff. Meyer. ZAW. 1886. 2.

[2] ist eigentlich שא, vergl. Erman äg. Gramm. S. 12. Uber vergl. ebend. S. 9. , ist allerdings gleich אל. Der dem Yšp-il parallele Name ist Ykb-i3l, welches man als יעקב־אל versteht, vergl. oben S. 95.

3 Stade GVI. I. 191.

Sichem auch zu verdanken, dass[1] es von P zur Asylstadt gemacht wird (Jos. 20, 5).

2) *Ophra* (עָפְרָה).

Über die Lage geben die Onom. nichts an (251, 74. 116, 11). Guthe und Fischer vermuten es auf ihrer Karte in Fer'ata s. von Sichem; aber dieser Ort wird wohl פרעתון sein. Van de Velde[2] sucht es in Erfai bei Aḳrabe s. ö. von Sichem. Aber auch das entbehrt der sichern Begründung.

Von verschiedenen kultischen Gegenständen aus Ophra berichtet uns die Sage:

1. und das wird das ursprüngliche Kultobjekt gewesen sein — der hlg. Baum (הָאֵלָה). Von ihm berichtet die Erzählung Jud. 6, 11ª. 14—17ª. 18. 19aαb 22[3].

2. ein Stein, V. 21 als צור, V. 20 als סלע bezeichnet. Er wird erwähnt in der Erzählung Jud. 6, 11ᵇ. 12. 13. 17ᵇ. 19aβ (20 R?) 21. Da die Erzählungen über den hlg. Baum und Fels

---

1 Vergl. oben S. 58. unten S. 119. 129. 138. 140.

2 Mem. Gotha 1858. 337 f.

3 Seit Stade (GVI. I. 181 ff.) und Wellh. (Kompos. 226), die Jud. 6, 11—24 für einheitlich halten und nur V. 20—22 streichen, hat man sich immer mehr dem Eindruck hingegeben, dass die Erzählung doch recht verschiedene Bestandteile in sich berge. Böhme, ZAW. V, 251 ff. nahm zu einer Ergänzungshypothese seine Zuflucht. Ihm folgten Budde (Richter und Sam. 107 f.) und Moore (Judges. z. St.). Frankenberg (Kompos. des deuter. Richterbuches) beschränkte sich darauf, V. 13b. 20 zu streichen. Das Richtige aber dürften die getroffen haben, welche die Erzählung in 2 Quellen zerlegten (Bertheau Komment. Winckler Altorient. Forsch. I. 42 ff. Budde, Buch der Richter im KHAT. z. St.). Alle Hypothesen zu besprechen ist hier nicht der Ort. Ich versuche nur kurz meine Quellenscheidung zu rechtfertigen: No. 1 charakterisiert der Gebrauch von יהוה vergl. V. 14. 16 (weshalb in V. 11. 22 מלאך zu streichen ist), ferner der hlg. Baum (11. 19b) und die מנחה aus Mehl (V. 18 f.), weshalb die Worte גדי עזים in V. 18 zu streichen sind. Dagegen ist N. 2 eigen der מלאך האלהים (der in V. 12. 21. 22a für den מלאך יהוה einzusetzen ist), ferner der Fels in V. 11b (die Tenne ist stets ein Fels) 20. 21 und schliesslich das Suppenfleisch in V. 19. 21, was natürlich die Streichung der Mazzen in V. 21 bedingt; denn diese gehören zur מנחה.

jetzt in einander gearbeitet sind, wird wohl für den Redaktor der Fels unter dem Baum gestanden haben. Das אבן אחת von Jud. 9, 5 hat mit dem hlg. Stein nichts zu thun; es ist eine sprichwörtliche Redensart, die das Morden dem wehrlosen Abschlachten der Opfertiere „auf einem Stein" gleich stellen soll[1].

3) Dagegen wird 23—24, einem sekundären Stück, die Herkunft des Altars berichtet, den man sich als durch Kunst entstanden vorzustellen hat, im Gegensatz zu dem natürlichen Altar in V. 11—22.

Die Einrichtung des Heiligtums zu Ophra, die Anziehungskraft, welche einzelne Teile desselben ausübten, mögen zu verschiedener Zeit verschieden gewesen sein.[2] Doch fällt auch von V. 23—24 auf das Vorangehende Licht. Denn nach V. 24 nannte Gideon den Altar יהוה שָׁלוֹם „Heilsjahwe". Derselbe Name wird auch wohl früher, oder besser gesagt, ursprünglich am heiligen Baum oder Felsen gehaftet haben. Wurde in israelitischer Zeit in Ophra der יהוה שָׁלוֹם verehrt, so in kanaanitischer der אֵל שָׁלוֹם. Die junge Erzählung von V. 25—32 will schildern, wie an Stelle des alten Lokalgottes Jahwe, der Gott Israels, getreten ist.

Aber nicht nur von Stein, Baum und Altar zu Ophra wissen wir etwas, sondern auch von einem goldnen Jahwebild. Jud. 8, 22—28, ein allerdings stark deuteronomistisch überarbeiteter Bericht, führt das Bild auf Gideon zurück. Ob das Haus oder der Tempel, in dem es aufbewahrt wurde[3], an der alten Kultstätte stand, ist nicht auszumachen.

3) *Höhe des Pinechas* (גִּבְעַת פִּינְחָס),

Jos. 24, 33 (zu E) verlegt 'ג' פ in die Nähe von Sichem. Nach Hier. (epist. Paul.) lag es bei Silo, was nicht gegen

---

[1] Budde KHAT S. 72.

[2] Stade a. a. O. S. 184.

[3] Vergl. oben S. 93.

ersteres verstossen würde. Unmöglich ist dagegen die Angabe der Onom. (246, 66. 128, 31), wonach es 12 Meilen von Eleutheropolis liegen soll. Dagegen passt zu der Jos. 24, 33 angegebenen Lage von ג' פ' das von den Onom. (248, 2. 130, 5) fünf Meilen von Gofna in der Richtung nach Neapolis verlegte Γηβε; dann wäre ג' פ' in dem heutigen Gibia wiederzufinden.[1]

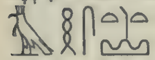
Nach Jos. 24, 33 ist in Gibe'ath Pinechas אֶלְעָזָר בֶּן־אַהֲרֹן begraben, dessen μνημεῖον καὶ τάφος anscheinend noch zu Josephus Zeiten gezeigt wurden (Antiq. V. 1, 29). Vielleicht war גִּבְעַת פִּינְחָס die Kultstätte eines nach der Aufreibung des Stammes Levi gesammelten levitischen Unterstammes פִּינְחָס, worauf der Gleichklang des אֶלְעָזָר, des Sohnes Aharons und des Vaters des Pinechas mit אֱלִיעֶזֶר, dem Sohne „des Leviten" Moses führt.[2] Auch hat nach Gen. 34 der untergegangene Stamm Levi zeitweilig in der Nähe von Sichem gewohnt.

4) *Pir'athon* (פִּרְעָתוֹן)

wird von Rob.[3] und Baed.[4] im heutigen Fer'ata s. v. Sichem gesucht, was nicht unmöglich ist, wenn dies nicht Ophra ist.[5] Nach Jud. 12, 15 ist in Pir'athon das Grab des Stammheroen עַבְדּוֹן. Wir dürfen dasselbe wohl als die Kultstätte des Ortes ansehen, da 'Abdon wahrscheinlich Stammheros ist.[6]

---

[1] Vergl. Rob. III, 298. 874.

[2] Dafür dass פִּינְחָס Volks- oder Stammname ist, könnte auch die nicht unmögliche Erklärung des Namens aus dem Ägyptischen sprechen. פִּינְחָס wäre dann etwa „der Neger", entstanden aus dem altäg.

nhs-tī, dem Namen für das Negerland (Meyer Gesch. des Or. S. 49. Pierret Vocab. hierogl. 277) mit vorgesetztem Artikel (Lauth, ZDMG. XXV, 139. Nestle, die isr. Eigennamen Haarlem. 1876 S. 112 Anm. 1. Kuenen, Volks- u. Weltrelig. 314). Dagegen ist Dillm. Ex. Lev.[2] S. 40; ed. Ryssel S. 70.

[3] P. III, 877. NBF. 175.

[4] A. 2 S. 229. In A. 4 findet sich der Ort nicht mehr.

[5] Vergl. oben S. 119.

[6] Vergl. oben S. 64, unten S. 121, 126, 128 und Nöldeke Krit. 184.

5) *Samaria* (שֹׁמְרוֹן),

ist das heutige Sebastiye[1], das Σεβαστη, wie es seit Herodes hiess (Jos. Antiq. XVI. 7, 3. 7. 8, 5. Bell. jud. X. 20, 3); vergl. auch Onom. 296, 15. 154, 19.

Statt der traditionellen Aussprache des Ortes שֹׁמְרוֹן ist, wie die LXX noch zeigt, wohl Šamron für die alte und richtige Aussprache zu halten.[2] Die Stadt wurde erst von Omri erbaut (1 Reg. 16, 24) und erhielt wohl auch erst von ihm ein Jahweheiligtum. Denn ein solches muss es gegeben haben, wenn es auch nicht erwähnt wird.[3] Es

---

1 Baed. 253.

2 Stade in ZAW. V, 165.

3 Mehr wie fraglich erscheint mir aber, ob man dieses aus Amos und Hosea entnehmen kann. In den in Betracht kommenden Stellen (Hos. 7, 1. 8, 6. 10, 5. 7. 14, 1. Am. 8, 14) dreht es sich darum, ob unter שמרון die Stadt oder das Land zu verstehen ist. Allerdings ist in den vorexilischen Propheten שמרון fast ausnahmslos Bezeichnung der Stadt; vergl. Jes. 7, 9. 8, 4 (Gegensatz Damaskus) 9, 8 (es steht die Hauptstadt S. neben Ephraim, wie sonst Jerusalem neben Juda); 10, 9 ff. Mich. 1, (1.) 5. 6 (Ggs. Jerusalem); Jerem. 23, 13 (Gg. Jerusalem;) 31, 5 Am. 3, 9. wo wohl nach 1 Reg. 16, 24. Am. 4, 1. 6, 1 הרי in הר zu ändern ist); Ezech. 16, 46. 51. 53. 55. 23, 33 (wo wegen 23, 4 an die Stadt S. zu denken ist). Die andern sehr zahlreichen Belegstellen aus historischen Büchern für שמרון als Stadt sind in der Konkordanz ohne Mühe zu finden. Dagegen findet sich 'ש als Land nur in nachexilischen Stellen; für die ערי שמרון dürfte die Deutung auf der Hand liegen (1 Reg. 13, 32. 2 Reg. 17, 24. 26—28. 23, 19). Das Gleiche gilt für den מלך שמרון in 1 Reg. 21, 1. 2 Reg. 1, 3 (vergl. Stade GVI. I, 533 Anm. 2) Ob. 19. — Später wird dann Σαμαρια immer mehr, ja ausschliesslich Bezeichnung der Landschaft (1 Macc. 3, 10 u. ö. 2 Macc. 15, 1. I Esr. 2, 15. Jud. 1, 9. 4, 4. Lc. 17, 11. Joh. 4, 4 ff. Act. 1, 8. 8, 1. 5. 9, 31. 15, 3 und Joseph. Bei diesem Sachverhalte liegt es nahe, auch das שמרון bei Hos. und Am. auf die Stadt zu deuten. Doch will dies mir nicht wahrscheinlich dünken. Hos. 7, 1 steht 'ש in Parallele zu אפרים. Ist 'ש die Hauptstadt, warum ängstigen sich nach 10, 5 ihre Bewohner (l. שְׁכֵנֵי) über das Kalb (l. עגל) von Bethel und nicht über ihr eigenes? Der Satz ist nur verständlich, wenn 'ש Bezeichnung für das Nordreich ist. Zu dem 10, 7 erwähnten König von Samarien gilt das oben Bemerkte; obwohl hier auch die Stadt gemeint sein könnte. Geht

wird allerdings sehr zurückgedrängt worden sein durch den Tempel, den Ahab für seine Gemahlin Isebel dem Ba'al von Tyrus bauen liess (1 Reg. 16, 32. 33[1], vergl. V. 31). Dieser Tempel muss für Stadt und Land von grösster Bedeutung geworden sein, wie die Reaktion der prophetischen Partei gegen ihn zeigt. Stade[2] hat mit Wahrscheinlichkeit vermutet, dass der Tempel des Ba'al von Tyrus infolge eines Bündnisses mit Tyrus erbaut worden ist. Nur so erklärt sich auch das Zurücktreten des Jahweheiligtums. Der Ba'altempel wurde von Jehu niedergerissen, an seine Stelle traten Abtritte (öffentliche, wie bei den heutigen Abessiniern?), 2 Reg. 10, 26. 27. Der Jahwetempel wird noch bis 722 fortbestanden haben.

6) *Berg Karmel* (כַּרְמֶל),

ist der Ǵebel Mâr Eliyas, jener Bergrücken, welcher der Ausläufer der samarischen Berge gegen das Mittelmeer nach n. w. ist.[3]

Nicht ist der heilige Charakter des Berges aus Mich. 7, 14 zu erweisen, wie Baudissin[4] will. Nach ihm scheut sich der Prophet Micha nicht „wohl mit Bezug auf die alte Heiligkeit eines Bergwaldes, Jahwe zu nennen: den einsamen in Waldmitten auf dem Karmel wohnenden". Aber der Prophet Micha hat Cap. 7, 7—20 gar nicht geschrieben, sein Verf.

14, 1 nur auf die Hauptstadt? Die andern Orte Israels sind kaum ausgenommen. Nach diesem Thatbestand hätte also schon Hosea in poetischer Weise das Nordreich nach seiner Hauptstadt genannt; und wir dürfen annehmen, dass das Hos. 8, 5. 6 erwähnte Kalb v. Samarien in Bethel stand. (Well. a. a. O. 118). Am. 8, 14 scheidet aus diesen Stellen aus, da die אשמת שמרון kaum echt sein wird (Wellh. kl. Proph. 92).

[1] Zwar vom Dt. geschrieben, aber durch 2 Reg. 10, 26 f. bestätigt.

[2] GVI. I, 523.

[3] Baed. 259.

[4] Studien zur semitischen Rlgsgesch. II, 228.

lebte in nachexilischer Zeit.[1] Weiter ist Hitzig's Auffassung von שכני לבדד יער בתוך כרמל, der Baudissin folgt, unmöglich. Der Ausdruck ist auf „die Schafe deines Erbes" zu beziehen, vergl Nu. 23, 9. Dt. 33, 28. ψ 4, 9. Schon die LXX hat es nicht anders verstanden. Auch verlangt dies der Parallelismus zu V. 14a. Ja כרמל kann gar nicht den Berg bedeuten, sondern ist im Sinne von „Fruchtgefild" zu verstehen. Die Stelle ist eine messianische und giebt sich der Hoffnung hin, dass die Herde Israels, die jetzt nur in der Wildnis (יער) wohnt, dereinst auch wieder auf fruchtbarem Lande (כרמל) weiden darf, sicher gestellt vor schädlichen Berührungen mit den Heiden.[2]

In Betracht kommt nur 1 Reg. 18. Darnach stand auf dem Karmel ein Jahwealtar, der von heidnischen „Baʿalsverehrern" umgestürzt, von Elias wieder aufgebaut wurde (V. 30. 32. 33. 38). Dass ein solcher Altar auf dem Karmel vorhanden war, ist auch dann nicht zu bezweifeln, wenn die Erzählung von seiner Zerstörung durch die Baalsverehrer V. 30b nach LXX zu streichen sein sollte.

Noch zu Zeiten der Römer hatte der Berg seinen altheiligen Charakter bewahrt. Vespasian opferte auf ihm (Suet. Vesp. C. 5), auf dem Gott ohne Bild und Tempel verehrt wurde (Tacit. hist. II, 78).

η) Sebulon.

1) Berg Tabor (תָּבוֹר),

nach den Onom. (261, 27. 156, 33) in der Jisreʿelebene, 10 Meilen ö. v. Diocaesarea, ist der Ǵebel eṭ Ṭûr s. ö. v. Nazareth.[3]

Nach Joseph. (Antiq. V. 1, 22) bildet er die Grenze zwischen Sebulon und Issachar, doch ist er wohl wegen Jos. 19, 22. 1 Chron. 6, 62 im Gebiet Sebulons zu suchen.

Dass der Tabor ein heiliger Berg war, erhellt aus Folgendem:

---

[1] Vergl. Wellh. kl. Proph. 146.

[2] Vergl. Nowack a. a. O. 224.

[3] Baed. 275.

Hos. 5, 1 ist von den Priestern die Rede, die ein Fallstrick für das Volk auf dem Tabor sind.

Deut. 33, 19 scheint auf den Tabor als einen hlg. Berg angespielt zu sein, wenn auch kein Name genannt ist. Ganz verfehlt ist, mit Dillm.[1] an den Zion zu denken, denn im Zusammenhang ist von Sebulon und Issachar die Rede. Auch ist V. 19 nicht allgemein, ohne Beziehung auf eine bestimmte Lokalität zu verstehen.[2] Der Text scheint mir sicher überliefert.

Völker versammeln sich auf dem Berge, daselbst opfern sie rechte Opfer. Stade schliesst wohl richtig aus dem Zusammenhang[3]: „Sebulon und Isachar hatten also gemeinsame Opferfeste eingerichtet, zu welchen die Bewohner der umliegenden Landschaften zusammenströmten, um unter dem Schutze des während des Opferfestes bestehenden Landfriedens wie auf einer Messe Handel zu treiben“. Der Platz dieser (jährlichen?) Opferfeste war der Tabor.

Vielleicht ist von dieser Auffassung von Deut. 33, 19 aus auch die Heeresversammlung unter Barak (Jud. 4, 6. 12) zu verstehen. Vor dem gemeinsamen, heiligen Krieg wird man noch einmal ein gemeinsames Opferfest gefeiert haben.

Vielleicht hat sich die Erinnerung an die einstige religiöse Bedeutung des Tabor in der christlichen Legende erhalten, dass auf ihm die Verklärung des Herrn stattgefunden habe.

2) *Ajjalon* (אַיָּלוֹן),

Joseph. (Antiq. V, 7, 14) und die Onom. (225, 3. 96, 8) geben über die Lage nichts an. Die Lage ist unbekannt.

1 Num. Deut. Jos. S. 428.
2 Driver, Deut. S. 409.
3 GVI. I, 171.

Da in Ajjalon nach Jud. 12, 12 der Stammheros אֵלוֹן (Gen. 46, 14. Num. 26, 26 אֵילוֹן) begraben liegt, so wird hier eine Kultstätte gewesen sein, deren Numen ursprünglich eben jener Elon war.[1] Beachte auch die Gleichheit der konsonantischen Schreibung von Ort und Richter. Ob allerdings an dem Heroengrab sich eine Jahwekultstätte entwickelt hat, steht dahin.

3) Jiftach-El (יִפְתַּח־אֵל)

verrät sich nur durch den Namen als Kultstätte, wozu das S. 144 Bemerkte zu vergleichen ist. Über die Lage des Ortes (Jos. 19, 14. 27) ist sicheres nichts auszumachen[2], ebensowenig über das Jos. 19, 22 erwähnte.

4) Beth Schemesch (בֵּית־שֶׁמֶשׁ),

es wird von dem Sonnenkult seinen Namen erhalten haben.[3]

ϑ) Issachar.

1) Jisre'el (יִזְרְעֶאל),

Residenz Ahabs und seines Hauses (1 Reg. 18, 45 f. 2 Reg. 8, 29. 9, 10 ff.), lag nach den Onom. (267, 52. 133, 14) in der Ebene zwischen Scythopolis und Legio, nach dem Itin. Hieros. vom J. 333[4] 10 Meilen von Maximianopolis und 12 Meilen v. Scythopolis. Es ist das heutige Zer'in.[5]

Zur Aussprache des Namens vergl. oben S. 66.

Die Polemik Hoseas gegen den Ort (1, 4. 2, 2—1, 5) hat die Blutschuld Jehus zum Gegenstand und nicht den Kultus.

---

1 Vergl. oben S. 64 121 unten S. 128.

2 Buhl (Geogr. 223) denkt an das von der Tosephta erwähnte Thal bei Jaṭabat.

3 Vergl. oben S. 63 unten S. 130 132.

4 Vergl. ed. Tobler et Molinier, Genf. 1879. S. 16.

5 Baed. 270.

Nur der Name des Ortes verrät uns noch, dass auch er einst eine Kultstätte barg[1]; ob auch zu israelitischer Zeit, steht dahin.

2) *Gibe'ath Hammore* (גִּבְעַת הַמּוֹרֶה),

nach Jud. 7, 1 nur in der Jisre'elebene zu suchen. Über die Lage ist nichts bekannt.[2] Nach dem אלון (ה)מורה bei Sichem[3] werden wir den גבעת המורה zu verstehen haben als einen Hügel, auf dem man Orakel erteilte.

3) *Tomer Debora* (תֹּמֶר דְּבוֹרָה),

lag nach Jud. 4, 5 zwischen Bethel und Rama; aber in dieser Gegend hat die Seherin Debora nichts zu suchen, sie gehört nach Issachar (Jud. 5, 15). Wir haben Jud. 4, 5 eine Verwechslung mit dem אַלּוֹן der Debora bei Bethel[4]; aber eine solche Verwechslung ist dem Verf. von Jud. 4 nicht zuzutrauen. Ich fasse daher בין הרמה ובין בית אל בהר אפרים als Glosse. Moore[5] fasst den ganzen V. als spätere Hinzufügung und hält die Erwähnung der Palme der Debora lediglich für gelehrte Konstruktion; aber dann hätte doch der Interpolator wohl אַלּוֹן דבורה gebraucht und nicht תמר דבורה. Die Verwechslung beider Bäume, die dem Glossator passierte[6], ist ein Beweis, dass auch der תמר דברה ein hlg. Baum war. Ein solcher ist auch der passendste Platz für eine Seherin.

Man dachte, den ת׳ ד׳ in (ה)דָּבְרַת (Jos. 19, 12. 21, 28), dem heutigen Debûrije am Westfuss des Tabor zu finden[7]; eine Entscheidung ist nicht möglich.

---

1 Oben S. 67.
2 Vergl. Moore Judges z. St.
3 Vergl. oben S. 111 ff.
4 Oben S. 102.
5 a. a. O. 113 f., ebenso Budde a. a. O. 36.
6 Vergl. oben S. 88 f.
7 Niebuhr, Rekonstr. d. Deboraliedes S. 11 f.

4) *Ḳedesch* (קֶדֶשׁ),

das 1 Chron. 6, 57 als zu Issachar gehörig erwähnte קדש könnte man in der Ruine Ḳadisch 25 Minuten n. von Sennabris am Genezarethsee finden oder auch in Tell Ḳudaisch w. v. Jisre'el. Vielleicht verdankt aber die Stadt nur einem Schreibfehler ihr Dasein, denn Jos. 19, 20. 28, 21 reden nur von einem קשיון.[1] Nur der Name des Ortes zeigt das einstige Vorhandensein einer Kultstätte an.[2]

5) *Schamir* (שָׁמִיר),

nach Jud. 10, 1 auf dem Gebirge Ephraim, doch kann בהר אפרים nicht echt sein, da der in Schamir begrabene „Richter" aus dem Stamme Issachar ist. Anders läge es allerdings, wenn „der nordöstliche Teil des Gebirges Ephraim im Besitz des Stammes Issachar war".[3] Da auch תולע wie Ibzan,[4] Elon[5], und 'Abdon[6] nur eine personificierte gens ist, wird auch Schamir, resp. das Grab des Tola' eine Kultstätte gewesen sein.

ι) Naphtali.

1) *Ḳedesch* (קֶדֶשׁ),

bei Joseph. Κάδασα ἡ Τυρίων (Bell. Jud. II. 18, 1), Κέδασα (Antiq. V, 1. 18. 24), Κύδασα (Antiq. IX. 11, 1) und Κύδισα (Bell. Jud. IV. 2, 3). Von den Onom. (271, 53. 110, 8) wird es als Κύδισσος irrtümlich bei Paneas gesucht. Es kann nur das heutige Ḳadesch n. w. v. See Semachonitis sein.

Der heilige Charakter des Ortes erhellt einmal aus dem

---

1 Umgekehrt hält Cheyne Gleanings in Biblical criticism and Geography in Jew. Quart. Rev. X, 4, 567 קשיון für aus קרשון verschrieben.

2 Vergl. oben S. 29 ff.

3 Bertheau Buch der Richt. u. Ruth² 1883. 177.

4 Vergl. oben S. 64.

5 Vergl. oben S. 121.

6 Vergl. oben S. 126.

Namen[1] und sodann aus der Thatsache, dass es von P. (Jos. 20, 7) zur Asylstadt für das nördliche Palästina gemacht wird.[2]

Jud. 4, 11 wird ein אֵלוֹן בְּצַעֲנִים אֲשֶׁר אֶת־קֶדֶשׁ erwähnt. Das Qere liest hier בְּצַעֲנַנִּם. Die LXX dachte bei ihrer Übersetzung δρυὸς πλεονεκτούντων an √בצע. Jos. 19, 33 heisst derselbe Baum אֵלוֹן בְּצַעֲנַנִּים (LXX: Βεσεμεὶν)[3]. Am nächsten liegt nun, ב als Präposition zu fassen; dann wäre der hlg. Baum in צענים gelegen gewesen, vielleicht einem Orte bei Ḳedesch (את קדש).

Nach Jud. 4, 11 wäre er im Gebiet des Unterstammes חֶבֶר gelegen gewesen.

2) *Beth-'Anath* (בֵּית־עֲנָת),

nach Jos. 19, 38. Jud. 1, 33 zu Naphtali gehörig, ist wohl das heutige 'Ainita, ½ Stunde n. von Bint Umm Ǵebel.[4] Die Angabe der Onom. (236, 45. 105, 20), wonach es 15 Meilen von Caesarea liegen soll, würde Ḳedesch in Asser liegen lassen. Wie der Name zeigt[5], war in Beth 'Anath einst eine Kultstätte der 'Anath.[6] Ob sie später dem Jahwe gehörte, ist nicht auszumachen.

3) *Jabnel* (יַבְנְאֵל),

Jos. 19, 33 erwähnt, ist wohl das obergaliläische Jamnia, Jamnith (Joseph. vita 37. Bell. Jud. II. 20, 6), hat aber nichts mit dem Bergsee von Jammûne bei Ba'albek zu thun.[7]

---

[1] Vergl. oben S. 29 ff. 128.

[2] Vergl. oben S. 58. 119 unten S. 138. 140. 146.

[3] Einige MSS. lesen auch אֵלוֹן.

[4] Van de Velde, mem. 293.

[5] Vergl. oben S. 60. 92.

[6] עֲנָת Ri 5, 6. 3, 31 hat vielleicht mit der Göttin עֲנָת nichts zu thun, vergl. Moore, JAOS. XIX, 2, 160.

[7] Vergl. Dillm. zu Jos. 19, 33.

Nur der Name zeigt das Vorhandensein einer Kultstätte an.[1]

4) *Migdal El* (מִגְדַּל־אֵל),

wird von den Onom. (280, 39. 139, 26) auf den Weg von Dora nach Ptolemais verlegt; man könnte es dann in Meǵdel el Kerûm finden.[2] Doch ist Migdal-El jedenfalls identisch mit dem am Tiberiassee gelegenen Magdala.[3] Dieses lag nach Joseph. (Vita C. 32) 30 Stadien von Tiberias entfernt, also n. w., und nicht, wie Plinius will (Histor. natur. 5, 15), am Südende des Sees. Es beweist dieses u. a.[4] Bell. Jud. III. 10, 1—3—5. II. 21, 4. 8. IV. 1, 1. III. 9, 8. Vita 54. Auch der Talmud findet Magdala auf der Westseite des Sees.[5] Nach Mc. 7, 31 kam Jesus aus der Gegend von Tyrus nach Magadan (Mth. 15, 39), speist die Massen und fährt dann erst hinüber (Mc. 8, 13); zu περας vergl. Mc. 5, 1. 10. Lc. 8, 22. — Mth. 8, 18. 28 u. ö.

Nur der Name „Turm Gottes" zeigt auch hier das einstige Vorhandensein einer Kultstätte.

5) *Beth-Schemesch* (בֵּית שֶׁמֶשׁ),

Jos. 19, 38 als zu Naphtali gehörig erwähnt, wird von Guérin[6] nach Bet-Ahûn verlegt, aber die Gleichsetzung von בית שמש mit בית און ist Unnatur. Von dem Beth-Schemesch in Naphtali gilt, was von dem Beth-Schemesch in Sebulon gesagt war.[7]

---

1 Vergl. oben S. 65.

2 Vergl. Rob. NBF. S. 111 zu der Lage dieses Ortes.

3 Rob. III, 529 ff.

4 Die Frage im vollen Umfang zu erörtern ist hier nicht der Platz; vergl. ZDPV. IV, 56 f.

5 Neubauer, Geogr. d. Talm. 216. 218.

6 Galil. II, 375 f.

7 Vergl. oben S. 126, auch 163. S. 132.

6) Rama (הָרָמָה),

Jos. 19, 36 erwähnt, wohl das 2—3 Stunden s. w. v. Safed gelegene Er-Râme.[1]

Wenn ich die Bedeutung von הָרָמָה oben[2] richtig erschlossen habe, dürfte auch das Rama in Naphtali seinen Namen einer Kultstätte verdanken.

κ) Ascher.

1) Rama (הָרָמָה),

Jos. 19, 29 erwähnt, kann das 1 Stunde s. v. Tyrus gelegene Râme sein.[3]

Für diesen Ort gilt das oben für Rama in Naphtali Bemerkte.

2) Ne'î-El (נְעִיאֵל),

Jos. 19, 27 erwähnt (LXX: Ἰναηλ), vielleicht der vollere Name für das Jos. 19, 13 erwähnte, allerdings in Sebulon liegende נֵעָה. Die Lage ist unbekannt.

Die zweite Hälfte des Namens zeigt das Vorhandensein einer Kultstätte in Ne'î-el an.

3) Beth-Dagon (בֵּית־דָּגֹן),

Jos. 19, 27 erwähnt, aber unbekannter Lage.

Als „Haus des Dagon" ist der Ort als Kultstätte mit einem Tempel erkenntlich.[4]

λ) Dan.[5]

a)

1) Beth-Schemesch (בֵּית־שֶׁמֶשׁ),

Nach den Onom. (237, 55. 106, 3) 10 Meilen von Eleu-

[1] Rob. NBF. 101 f.

[2] S. 86.

[3] Rob. NBF. 81 f.

[4] Vergl. oben S. 65.

[5] Es ist zu beachten, dass die Daniten ihre Sitze gewechselt haben. Was unter a aufgezählt wird, gehörte später zu Juda, während unter b die neuen Sitze besprochen werden.

theropolis auf dem Wege nach Nikopolis gelegen; es ist wohl das heutige ʿAin Schems, s. v. Zorʿa (Sarʿa).[1]

Diese Stadt muss, wie der Name andeutet, einst ein dem Sonnengott geweihtes Heiligtum gehabt haben.[2] Wahrscheinlich ist das Kultobjekt jener grosse Stein auf dem Felde des Josua gewesen, auf dem nach 1 Sam. 6, 14. 18[3] die Einwohner von Beth-Schemesch die Kühe geschlachtet und die Lade gesetzt hatten. Inhaber der Kultstätte war aber in israelitischer Zeit nicht mehr ein Sonnengott, sondern Jahwe. Sonst hätte die Lade mit der Kultstätte nicht in Verbindung gebracht werden können.

2) *Timna* (תִּמְנָה),

das in Beziehung zu Simson gebracht wird (Jud. 14), kann nicht das Tibne n. w. v. Jerusalem sein.[4] Wenn Simson (Jud. 13, 25) zwischen Zorʿa (Sarʿa) und Eschtaol (Aschuwa) vom Geiste Jahves erfasst wird, so muss in der Nähe dieser Orte auch Timna gelegen haben. Heisst es dazu noch 14, 1, dass Simson nach Timna hinabging, so spricht auch dieses gegen die Verlegung des Timna Simsons nach dem Timna Josuas, das 590 m hoch liegt, wogegen die Höhe Zorʿas nur 420 m beträgt. Es muss demnach das Timna Simsons in dem s. w. v. Beth-Schemesch liegenden Tibne zu suchen sein, welches denn auch bedeutend tiefer als Zorʿa liegt. Dieses Timna ist auch das Gen. 38, 12 genannte, zu dem Juda hinaufgeht. Nach den Onom. (220, 2. 92, 29) war ʿAdullam „vicus non parvus ad orientem Eleutheropoleos in decimo ejus miliario". Dieses ist nicht gut möglich. Das ʿAdullam hat in der Schephela gelegen (Jos. 15, 35), womit stimmt, dass Juda von ʿAdullam nach Timna hinaufgeht. An das

[1] Vergl. Rob. NBF. 599. III, 224—227. NF. 200.

[2] Vergl. oben S. 63. 126. 130.

[3] Lies V. 18 mit Wellh. (Text d. B. Sam. S. 65.) וְעַד הָאֶבֶן הַגְּד׳.

[4] Vergl. oben S. 103 f.

Timna n. w. von Jerusalem zu denken, ist unmöglich. Dies liegt hierfür zu entfernt.

Wegen der Beziehung, die Simson, vielleicht ein alter Sonnengott[1], zu Timna hat, liesse sich allenfalls vermuten, dass diese Stadt einst ein Sonnenheiligtum gehabt hat. Dass Juda nach Gen. 38, 13 sich zur Schafschur nach Timna begiebt, bedingt noch nicht notwendig das Vorhandensein einer Kultstätte, da zu den alten Opfern ein blosser Schlachtstein genügte.[2]

3) Grab des Simson.

Das Hauptstandquartier des Stammes Dan lag zwischen צָרְעָה und אֶשְׁתָּאֹל, hier begann der Geist Jahves Simson zu treiben (Jud. 13, 25. 18, 8).[3] Hier tummelte sich der junge Simson herum (Jud. 13, 25), und hier begrub man ihn auch (Jud. 16, 31) im Grabe seines Vaters Manoa. Eine bestimmte Lokalität wird dabei nicht genannt, obwohl mehrere heilige Gegenstände erwähnt werden.

Der Altar (Jud. 13, 20) bestand V. 19 aus einem Felsen (צוּר) auf einem Felde (V. 9). Er wird mit der Geburt des Simson, die durch eine Theophanie verheissen worden war, zusammengebracht. Auch das Erbbegräbnis, von dem 16, 31 die Rede ist, wird bei der mythischen Bedeutung des Simson eine Kultstätte sein. Unweit von Zor'a und Eschtaol liegt nun heute ein Dorf 'Artuf. Hier hat Schick[4] Überreste aus altisraelitischer Zeit vorgefunden, Altäre, Felsengräber und Kromleche. Es ist möglich, dass dieser Platz das מַחֲנֵה דָן gewesen ist.

4) Ramath Lechi (רָמַת לֶחִי),

nach Joseph. (Antiq. V. 8, 9) hiess die Quelle des Ortes

[1] So vor allem Steinthal in Zeitschr. f. Völkerpsychologie II, 1862. 116—120. 129—170. Dagegen Baethgen, Beitr. z. sem. Rlgsgesch. 162 ff.

[2] Vergl. allerdings oben S. 59. 94.

[3] Jud. 18, 12b von על כן ist Glosse (gegen Stade GVI. I, 167); die Veranlassung der Namengebung ist undenkbar bei blossem Vorübergehen.

[4] ZDPV. X, 140.

noch zu seiner Zeit Σιαγων, also wohl לחי. Die Onom. (256, 97. 134, 16) geben über die Lage nichts an. Nach Hieron. (ep. Paul.) lag der Ort anscheinend zwischen Socho (Schuweke) und Eleutheropolis. So findet man Ramath Lechi im ganzen M. A. bei Eleutheropolis, nebenbei allerdings auch bei Hebron. Neuerdings vermutete man es in dem heutigen Ch. ʻAin ellechi, n. w. v. Jerusalem.[1] Aber dagegen spricht, dass רמת לחי nur w. von dem מחנה דן liegen kann, denn Jud. 15, 17 setzt die Localität voraus, in der sich überhaupt die Simsongeschichten abspielen. So ist die Vermutung Schicks[2] viel wahrscheinlicher, dass der Name רָמַת לְחִי in dem s. v. ʻArtuf und ö. v. ʻAin Schems gelegenen Ch. eṣ Sijjāgh (خربة الصِيّاغ) wieder zu finden ist. Die Ruinen der „Goldschmiede" sind aus dem Σιαγων, dem ins Griechische übersetzten לחי, entstanden.

Das Heiligtum von רָמַת לְחִי war nach Jud. 15, 19 eine Quelle, welche die Sage durch den Eselskinnbacken Simsons entstanden sein liess, — natürlich kann die Quelle nur bei der mythischen Auffassung von der Person Simsons als heilige gesichert werden. Der Name לחי haftet nicht an der Quelle, sondern nur an dem Bergrücken (V. 9. 14. 19), der wohl von seiner Gestalt so hiess, und an der speciellen Höhe, die den Namen רמת לחי trug, und deren Heiligtum die Quelle war. Die Quelle hiess עֵין הַקּוֹרֵא; vielleicht die „Rebhuhnquelle" (vergl. 1 Sam. 26, 20. Jer. 17, 11)[3].

5) *Elon* (אֵילוֹן),

Jos. 19, 43 erwähnt, unbekannter Lage. Seine Kultstätte war ein heiliger Baum.[4]

1 Riehm, HWB. zu Lehi.
2 a. a. O. 152.
3 Moore Judges 346.
4 Vergl. oben S. 24 ff.

b)

6) *Hermon* (חֶרְמוֹן)[1].

Die Lage ist bekannt. Es ist jenes Gebirge, auf dem der Jordan entspringt, heute Ǵebel esch schêch oder Ǵebel et Telǵ.

Der Name חֶרְמוֹן ist von √חרם, arab. حرم abzuleiten. Wahrscheinlich soll damit auf die kultische, alles Profane zurückweisende Unnahbarkeit und Abgeschlossenheit des Berges, auf dem die Gottheit wohnend gedacht wurde, hingewiesen werden. Das Buch Henoch (Cap. 6) erklärt den Namen aus dem Schwur, den einst die Engel auf ihm schworen. Allerdings setzt dieses die Heiligkeit des Ortes voraus. Im A. T. fehlt ausser dem weiter unten zu behandelnden Ortsnamen בַּעַל חֶרְמוֹן jede Andeutung darauf, dass auch der Hermon seinen Ba'al besass.[2] Noch zu Eusebs Zeiten (Onom. 217, 37 ff.) wurde der Berg ὡς ἱερόν verehrt, und nach Hieron. (Onom. 90, 19 ff.) stand auf ihm ein bedeutender Tempel.

7) *Ba'al Gad* (בַּעַל־גָּד),

nach Jos. 11, 17. 12, 7. 13, 5 in der Libanonebene am Fusse des Hermon. Aus einer Vergleichung von Jud. 3, 3 mit Jos. 13, 5 könnte man schliessen, dass das erwähnte בַּעַל חֶרְמוֹן identisch mit בַּעַל גָּד sei. Die LXX las aber בעל nicht; auch klingt מֵהַר בַּעַל חֶרְמוֹן eigentümlich; es müsste denn das ganze Gebirge gemeint sein; wahrscheinlich ist aber nach Jos. 13, 5 מִבַּעַל גָּד תַּחַת הַר־חֶרְמוֹן zu lesen. Anders ist es

---

[1] שִׂרְיוֹן als Bezeichnung des Hermon siehe Deut. 3, 9. ψ. 29, 6; שְׂנִיר Deut. 3, 9. Ezech. 27, 5. Cant. 4, 8. 1 Chron. 5, 23. Doch erhellt aus den beiden letzten Stellen, dass der שְׂנִיר nur ein Teil des חֶרְמוֹן sein kann, wahrscheinlich der n. Teil zwischen Ba'albek und Edessa (Driver, Deut. 51). Die sprachliche Erklärung in Deut. 3, 9, der sich auch Schrader anschliesst (KAT.[2] 158), ist nicht zu erweisen.

[2] Vergl. unten beim nächsten Artikel.

mit 1 Chron. 5, 23, wo Ba'al Hermon, Senir und Hermon neben einander genannt werden. Die Lesart der LXX BAIΛEIM begreift sich nicht aus בעל גד sondern nur aus בעל חרמון. Dass es einen solchen Ort gab, steht aus 1 Chron. 5, 23 fest, und dass בעל חרמון ein älterer Name für בעל גד war, lässt sich daraus vermuten, dass er Jud. 3, 3 in den Text eingedrungen ist.

Dieses בעל גד (בעל חרמון) wird von Böttcher[1], Rob.[2] u. a. in Caesarea Philippi gesucht, dem heutigen Banias. Dagegen spricht unbedingt Jos. 11, 17, wonach es בבקעת הלבנון תחת הר־חרמון liegt.[3] Es kann nur bei dem heutigen Hāṣbējā gelegen haben, vielleicht an der Quelle.

In בעל גד wurde, wie der Name besagt[4], der Lokalgott als גד, als Glücksgott[5], verehrt. Auch hier ist wie für בעל צפן die gleiche grammat. Erklärung vorhanden.[6] Sollte die Gleichsetzung בעל גד und בעל חרמון richtig sein, so darf man vielleicht schliessen, dass der בעל des Hermon גד hiess. In der römischen Zeit war Pan der Herr des Berges.[7]

8) Dān (דָּן),

als ursprünglich tyrische Kolonie hiess die Stadt vor der Eroberung durch die Daniten wohl nach dem ortsansässigen Geschlecht[8] לַיִשׁ (Jud. 18, 7. 27. 29) oder in der wohl abgeleiteten Form לֶשֶׁם (Jos. 19, 47)[9], von der Wellh. mit Wahrscheinlichkeit vermutet[10], dass sie לֵישֶׁם ausgesprochen

---

1 Lex. zu Flav. Jos. 71. 2 NBF. 536.

3 Dillm. Jos. S. 500. Baed. 321.

4 Vergl. oben S. 23. 5 Vergl. oben S. 63.

6 Vergl. oben S. 23.

7 Vergl. das am Fusse des Hermon gelegene Bâniâs, das von Pan seinen Namen hat.

8 Denn לַיִשׁ ist einer der Namen für „Löwe". לַיִשׁ und לשם = לֵישֶׁם sind dann natürlich Äquivalente.

9 Budde, ZAW. VII, 118 f., vergl. auch Stade, GVI. I, 165 ff. zum Vers.

10 de gent. et fam. Jud. 37.

wurde. Erst von den Daniten empfing die Stadt ihren Namen דָּן.

Dan lag nach Joseph. (Antiq. VIII. 8, 4) an den Quellen des kleinen Jordan; vergl. auch Antiq. V. 3, 1. Bell. Jud. V. 1, 1.[1] Nach den Onom. (249, 32. 114, 26) lag es 4 Meilen w. v. Banias. Es ist das heutige Tell el Ḳāḍi[2]. قاضى ist die wörtliche Übersetzung von דָּן.

Das Heiligtum bestand, — soweit wir wissen — seitdem die Daniten Laisch eingenommen hatten, in einem Jahwebild; das der Stamm auf seiner Wanderschaft einem Ephraimiten gestohlen hatte.[3] Nach Jud. 18, 31 bestand es solange, als der Tempel in Silo bestand, eine schwer zu deutende Notiz.[4] Vielleicht wird man auch Dan einst bei einer Eroberung der Stadt das Gottesbild wieder abgenommen haben. Wie gewonnen, so zerronnen!

Priester dieses Jahwebildes war nach Jud. 18, 30 יְהוֹנָתָן בֶּן־גֵּרְשֹׁם בֶּן־מְנַשֶּׁה. Aber das נ suspensum in מנשה zeigt, dass es Correctur ist. Nach Ex. 2, 22 ist vielmehr מֹשֶׁה zu lesen. Die Abkömmlinge Mosis, die das Priesteramt zu Dan innehatten, verwalteten es עד יום גלות הארץ, also bis 722 oder 734 (nach 2 Reg. 15, 29).

An Stelle des jedenfalls sehr primitiven Gottesbildes trat unter Jerobeam I ein mit Goldblech überzogenes Stierbild (1 Reg. 12, 28f), Dan wurde neben Bethel zum Hauptheiligtum des Nordreiches.[5] Die Polemik der Propheten

---

1 Bell. jud. IV. 1, 1 ist unter Δαφνης χωριον das Gebiet von Dan gemeint; vergl. Register zu Joseph, ed. Niese. Rob. III. 618 gegen NBF. 515. Böttch. a. a. O. 101.

2 Baed. 290.

3 Dass die verschiedenen Bilder (17, 3. 4. 5. 18, 14. 18.) nicht ursprünglich sind, siehe Wellh. Komp. 232.

4 Vergl. oben S. 106.

5 Vergl. das S. 99f. zu dem Kalb von Bethel Bemerkte.

richtete sich ebenso gut gegen Dan wie gegen Bethel (Am. 8, 14. Hos. 10, 5).

μ) Gilead.

a) Halbmanasse

1) Golan (גּוֹלָן).

Der Name hat sich erhalten im heutigen Distrikt Ǵolan (Γαυλανιτις), nördlich des Jarmuḳ. Die Onom. (242, 75. 125, 33) erwähnen einen Ort Golan in Batanaea. Nach Joseph. (Antiq. XIII. 15, 3) ist er wohl bei Seleucia n. ö. von Tiberias zu suchen. Vielleicht Saḥm el Ǵolan.[1]

Da die Stadt zur Asylstadt für Manasse ausgesondert wird (Deut, 4, 43. Jos. 20, 8), dürfen wir nach dem früher Bemerkten[2] annehmen, dass in ihr eine Kultstätte bestand.

2) 'Aschtaroth (עַשְׁתָּרוֹת),

die Punktation ist wohl wegen עַשְׁתְּרָתִי (1 Chron. 11, 44) falsch und danach vielmehr עַשְׁתָּרֶת zu lesen.[3] Nach Jos. 13, 31 gehörte die Stadt zu Manasse. Sie lag in Basan neben אֶדְרֶעִי, dem Sitze von Og (Jos. 9, 10. 12, 4. 13, 12. 31. Deut. 1, 4). Gen. 14, 5 heisst die Stadt עשתרת קרנים; nach den gewöhnlichen Ausgaben der LXX wären hier zwei Städte gemeint, 'Aschtereth und Ḳarnaim. Nach ihnen wollen sich Kuenen[4], Stade[5] und Wellhausen[6] richten, doch scheinen mir mit Smith[7] und Moore[8] für Beibehaltung des hebräischen Textes gewichtige Gründe zu sprechen. Vor allem hat man

---

1 Vergl. ZDPV. IX. 196.

2 Vergl. oben S. 58. 119. 129. unten S. 140. 146.

3 Stade im Lexik.

4 De Melecheth des Hemels S. 37.

5 a. a. O.

6 Bl. Proph. S. 82.

7 Relig. of the Semites. S. 310 Anm. 3.

8 Journal of Bibl. Lit. XII. 1897 S. 155 ff.

neuerdings darauf hingewiesen (Nestle ZDPV. XV. 256. Baethgen. XVIII. 240. Moore a. a. O.), dass die ursprüngliche Lesart der LXX Ἀσταρὼθ Καρναΐν ist. Dagegen spricht auch nicht, wenn wir mit Grätz (bei Sebök, Die syr. Übers. der 12 Proph. S. 40) annehmen, es sei mit קרנים Am. 6, 13 eine Stadt gemeint, vergl. 1 Marc. 5, 43. Bleibt doch auch oft בעל bei Stadtnamen weg, vergl. S. 94, חצור (בעל); warum nicht auch bei עשתרת קרנים? ʿAschtereth ist in der Ruinenstätte Tell el Ašʿarî wieder zu finden[1] zwischen Newâ und Muzêrîb. Allerdings ist sie dann von Edreʿi, dem heutigen Derʿât, 15 Meilen entfernt und nicht so nahe gelegen, wie die Onom. (213, 35. 86, 32) wollen. Eben deshalb kann ʿAschtereth auch nichts mit dem nördlicher liegenden Šêḫ saʿd zu thun haben, wie Buhl vermutet.[2] Für Muzêrîb[3] spricht höchstens die Nähe von Edreʿi.

Wie das aus בְּעֶשְׁתְּרָה (Jos. 21, 27) zu rekonstruierende בֵּית עֶשְׁתְּרֶת zeigt, ist der Name der Stadt eine Abkürzung für „Haus der Astarte".[4] Die Stadt hatte ihren Namen von dem in ihr geübten Kult einer weiblichen Lokalgottheit. Diese Astarte wurde nicht, wie man aus עשתרת קרנים allgemein schliesst, als gehörnt, also mit einem Kuhkopf dargestellt, sondern hatte ihren Namen von dem hornförmigen Aussehen der zwei Berge, zwischen denen קרנים lag[5], ähnlich wie der Saturnus Balcaranensis beim Ǵ. Bū Curnein bei Tunis.

Mit der vielleicht nur vorübergehenden Ansiedelung manassitischer Geschlechter wird die Astarte des Ortes dem

---

[1] Baed. 183. ZDPV. XII. 234 f. Nach 1 Chron. 6, 56 (LXX) vermutet Rob. (NBF. 538 ff.) irrtümlich Kalʿat Busra, n. v. Panias, was aber schon viel zu n. liegt, um in Betracht zu kommen.

[2] a. a. O. S. 248.

[3] ibid.

[4] Als Kuriosum siehe die Erklärung bei Hommel a. a. O. 274, der „Bet-Eshterah" durch den südarabischen Eigennamen Bi-Athtar erklären will.

[5] Moore a. a. O. 157, der auf Succ. 2a und Raschi zu Gen. 14, 5 verweist.

Jahwe ihre Stellung haben abgeben müssen, wenn auch der alte Kult niemals ganz unterdrückt worden sein wird, vergl. 1 Macc. 5, 44.

3) Ḳamon (קָמוֹן),

nach den Onom. (272, 65. 110, 18) in der Ebene Jisreʿel (El Leǵûn) 6 Meilen nach Ptolemais zu gelegen. Hier finden wir auch ein Tell Ḳaiman; aber das mag eher יָקְנְעָם oder ein anderes קָמוֹן sein als das Jud. 10, 5 erwähnte. Der Gileadit Jair (יָאִיר) kann nur im Ostjordanland begraben sein, wie dies auch schon Joseph. (Antiq. V. 7, 6) herausfühlte. Wahrscheinlich ist Ḳamon identisch mit dem von Polyb. (V. 70, 12) neben Pella erwähnten Kaman.[1]

Da Jair ersichtlich die Personifikation eines Unterstammes ist (Num. 32, 41. Deut. 3, 14), müssen wir in Ḳamon ein Ahnengrab suchen, das einstmals kultische Bedeutung hatte,[2]

b) **Ruben.**

1) Bezer (בֶּצֶר),

wird von den Onom. (232, 55. 102, 15) an der Stelle des heutigen Boṣra, dem alten Bostra, gesucht, was aber viel zu weit ö. liegt, um in Betracht kommen zu können. Wenn בצר auch Mes. Z. 27 erwähnt wird, so ist es mehr bei Moab zu suchen. Man wollte den Ort daher in Kesûr el Beṣeir w. von Dibon finden,[3], was lautlich möglich ist, da auch das בצרה Edoms in einem Buṣêra wiederzufinden ist[4].

Bezer ist nach Deut. 4, 43. Jos. 23, 8 Asylstadt für Ruben, vielleicht das Stammheiligtum.[5]

---

1 Vergl. Moore, Judges. 275.
2 Vergl. oben S. 64. 121. 126. 128.
3 Ges. Lexik. 10 A. nach Warren und Palmer.
4 Kampffmeyer ZDPV. XVI. 25.
5 Vergl. oben S. 58. 119. 129. 138. unten S. 146.

c) Gad.

1) *Zaphon* (צָפוֹן),

nach Jos. 13, 27 zu Gad gehörig, wird vielleicht auch Jud. 12, 1 erwähnt, wenn es nicht verschrieben ist.[1] Das einstige Vorhandensein einer Kultstätte dürfte aus dem Namen gefolgert werden.[2] Man hat die Stadt nach dem Talmud mit Amatha, Amathus, dem heutigen Tell ʿAmate unweit des Jordan, da der Wadi er-Rugêb mündet, identificieren wollen.[3] Aber lautlich ist kein Anhalt da, und Antiq. XIII. 12, 5 scheint צפון als Asaphon vorzukommen.[4]

2) *Mizpa* (מִצְפָּה).

Über seine Lage erwähnen die Onom. (279, 18. 139, 4) nichts Näheres, ebensowenig wie über das Gen. 31 erwähnte Gilead (240, 36. 124, 23).

Indem man gewöhnlich מצפה mit רמת גלעד identificiert, das nach den Onom. (287, 21. 145, 31. 288, 16. 146, 31) 15 Meilen w. von Philadelphia (Rabbath ʿAmmon) am Jabbok gelegen haben soll, sucht man es in Es-Salt[5] oder in den Ruinen von Ǵalûd.[6] Beides ist aus den folgenden Gründen unmöglich.

Der flüchtige Jakob überschreitet Gen. 31, 21 den נָהָר; er kommt aus Aram. Dann ist aber doch nicht möglich, beim „Fluss“ an den Euphrat zu denken, wie man so oft meint. Erinnern wir uns, dass die Sage von Jakob und Laban in ihrer jetzigen Gestalt die Verhältnisse zur Zeit der ersten aramäischen und israelitischen Reibereien darstellt.

---

[1] Nach Mez (Bibel des Joseph. 1895. S. 17) aus צְפִיָּה (nach dem Σεφηνα; Σεφεινα von A. Luc.), nach meiner Ansicht aus מצפה.

[2] Vergl. oben S. 23.

[3] Neubauer a. a. O. 249. Idrîsi ZDPV. VI. 121. 128. Riehm HBA. II, 1814.

[4] Buhl a. a. O. 259.

[5] Baed. 161.

[6] Dillm, z. St. Buhl a. a. O. 362.

Nur wenn wir in der Jakobssage den Widerschein der ersten Syrerkämpfe erkennen, wird uns der Wert der Sage klar. Der Jarmuk bildete in den Syrerkämpfen die Grenze zwischen Israel und Aram. Nur er kann der נָהָר in Gen. 31, 21 sein. Nachdem Jakob den Jarmuk überschritten und seine Richtung auf das Gebirge Gilead hin genommen hat, erreicht ihn Laban, der Aramäer. Hier wird nun ein Bund geschlossen: Bis hierher und nicht weiter! Weiter werden die Syrer nie eingefallen sein. Danach kann also Mizpa nur s. des Jarmuk gelegen haben, und zwar nicht allzuweit s. wegen der Lage von Machanaim, zu dem Jakob von Mizpa kommt[1] (32, 3). Der Jabbok wird erst 32, 24 überschritten.

Welches war nun das Kultobjekt von Mizpa? Denn dass dieser Ort in der Erzählung 31, 21 ff. gemeint ist, geht aus V. 49 hervor, der allerdings Glosse ist.

Die Quellenscheidung wird auch hier das Verständnis erleichtern.

Von zwei Kultobjekten ist V. 45 ff. die Rede, von einer מַצֵּבָה und einem גַּל; beide werden gewaltsam zusammen gebracht.

Für E ergiebt sich folgender Text:

45) ויקח (לבן) אבן וירימה מצבה: 51) ויאמר לבן ליעקב הנה המצבה אשר יריתי ביני ובינך: 52) ועדה המצבה אם אני לא אעבר אליך את המצבה הזאת ואם אתה לא תעבר אלי את המצבה הזאת לרעה: 53) אלהי אברהם ואלהי נחור ישפטו בינינו וישבע יעקב בפחד אביו יצחק: 54) ויזבח יעקב זבח בהר ויקרא לאחיו לאכל לחם ויאכלו לחם וילינו בהר:

Für J ergiebt sich:

46) ויאמר (לבן) לאחיו לקטו אבנים ויקחו אבנים ויעשו גל ויאכלו שם על הגל: 48a) ויאמר לבן הגל הזה עד ביני ובינך היום: 50) אם תענה את בנתי ואם תקח נשים על בנתי:

[1] Vgl. unten S. 147. — Auch Smith (h. G. 587) sucht den Ort in der Nähe des Jarmuk.

Alles andre scheint mir späterer Zusatz zu sein. Eine Namengebung des Ortes hat wohl in keiner Quelle gestanden. Für E passt eine Erklärung des Namens nicht, bei ihm ist nicht von einem גל, sondern von einer מצבה die Rede. Auch V. 47, 48 b passen nicht zum ursprünglichen Stück aus J. Die aramäische Übersetzung des Namens גלעד passt eher für einen gelehrten Glossator, als für die naiv schreibende jahwistische Quelle. V. 47, 48b werden jünger sein als V. 49, der jedenfalls vom Jehowisten stammt, der eine Lokalität vermisste und wohl mit dem richtigen Takt auf מצפה verfiel. Aus diesem Umstand hat Wellh.[1] glücklich geschlossen, dass vielleicht der Ort ursprünglich מַצֵּבָה hiess, und dass man den Namen aus orthodoxen Gründen geändert habe. Daraus erklärt sich auch die Aussprache der LXX, die Μασσηφα hat, was eine „Kombination der Konsonanten des einen mit den Vokalen des anderen Wortes“ ist. Dazu kommt, dass Sam. noch מצבה hat.

Eine andre Frage ist, ob für den jahwistischen Bericht auch מצפה als Ort der Handlung gemeint war. Jedenfalls ist auch der גל eine Kultstätte[2] und kein Wall[3], etwa das Gileadgebirge selbst, wogegen V. 46b spricht. An und für sich spräche nichts dagegen, auch noch den גל, der wohl eine Dolme war, in Mizpa zu suchen. Was zu einer Zeit Kultobjekt ist, braucht es noch nicht zur andren Zeit zu sein. Die Heiligkeit der einzelnen kultischen Gegenstände ist eine verschiedene für verschiedene Zeiten. Was מצפה anbetrifft, so war nach E die Mazzebe das eigentliche Kultobjekt.

Nach Mizpa Gilead verlegt auch die Sage die Erzählungen

[1] Kompos. S. 44. Im Einzelnen verteile ich die Quellen anders wie Wellh.

[2] Vergl. oben S. 79.

[3] Wellh. a. a. O.

über Jephta in Jud. 11. Nur V. 34 steht in einem alten Stück. 10, 17f. stammen aus dem deuteronomistischen Richterbuch, ebenso 11, 29, wo als Ort מִצְפָּה angegeben wird. Nur V. 34 ist für uns von Wert. Wohnt Jephta in Mizpa, so ist anzunehmen, dass er auch hier seine Tochter opfert (V. 39). Die ganze Jeftasage hat nach V. 40 ihren Ursprung im Heiligtum zu Mizpa. Wahrscheinlich[1] spiegelt die Sage thatsächliche, historische Verhältnisse wieder, die einst an der Kultstätte von Mizpa bestanden haben. Dieser historische Kern, welcher der Sage zu Grunde liegt, dürfte die Opferung eines Mädchens gewesen sein, die in heidnischer Vorzeit alljährlich statt hatte (11, 34—40). Nach V. 37f. beweinte die Tochter Jephtas zwei Monate lang ihre Jungfrauschaft mit ihren Gefährtinnen; darauf wurde sie geopfert. Das dürfte der ἱερος λογος der Sage sein, der das Fest erklären soll. Die Mädchen, die an einem gewissen, zu Mizpa gefeierten Feste geopfert werden sollten, durften vorher zwei Monate über sich klagen. Wenn nun die Mädchen „über ihre Jungfrauschaft" weinen, so zeigt uns das, dass die Mädchen noch rein sein mussten (והיא לא ידעה איש in V. 39). Ist nun יִפְתָּח gleich יִפְתַּח־אֵל (oben S. 126), und dieser Name einer Gottheit gehörig, die פָּתַח רֶחֶם, so liegt es nahe, anzunehmen, dass die Klage der gileaditischen Mädchen und die Opferung der Tochter Jephtas die jahwistische Umbildung eines heidnischen Festes ist, bei dem eine Jungfrau dem יפתח(אל), dem Patron der weiblichen Fruchtbarkeit, geopfert wurde.[2] Die vier Tage, in denen nach V. 40 in späterer Zeit die Tochter Jephtas besungen wurde, und die den vier alten Feiertagen ent-

[1] B. Stade machte mich s. Z. auf diese Möglichkeit aufmerksam.

[2] Dass יפתח aus יפתח אל entstanden und der Name einer Gottheit ist, dürfte keiner bezweifeln, der die Möglichkeit für die Entstehung von יעקב und יוסף (vgl. oben S. 118) annimmt.

sprechen, sind nicht auf das Jahr zerstreut[1] sondern fallen hintereinander.

Von Mizpa in Gilead ist uns also nur das Vorhandensein einer Mazzebe, ihr Numen und das Hauptfest bekannt.

Mit Mizpa wird nun fast allgemein Ramoth in Gilead identificiert. Für diesen Ort finden sich folgende Benennungen: רָמֹת בגלעד (Deut. 4, 43. Jos. 20, 8. 21, 36. 1 Chron. 6, 65), רָמוֹת גלעד (1 Reg. 4, 13. 22, 3. 4. 6. 12. 15. 20. 29, e. c.) oder auch einfach רָמוֹת (1 Chron. 6, 58).[2] Ich halte nun aus folgenden Gründen den Plural nicht für ursprünglich, und setze daher stets den Singular רָמַת גלעד.

a) 2 Reg. 8, 29 heisst der Ort רָמָה, der V. 28 als רמת גלעד bezeichnet war.

b) Die scriptio defectiva findet sich 20 mal, die scriptio plena dagegen nur 3 mal.

c) Jos. 13, 26 findet sich ein רָמַת הַמִּצְפֶּה als zu Gad gehörig erwähnt, das jedenfalls mit רָמַת גלעד identisch ist.

d) Die LXX las 1 Reg. 4, 13. 22, 4. 2 Reg. 9, 4 רָמַת; vgl. in LXX 9, 4 mit 9, 1. 14.

Die Setzung des Plurals begreift sich aus religiöser Scheu und dient nur zur Bestätigung unsrer Ansicht von der Bedeutung des Wortes רָמָה. Der Ort heisst also רָמָה oder im Unterschied von dem Rama Benjamis רָמַת גלעד, רמה(ת) בגלעד.

Auch das Rama Gileads muss wie Mizpa direkt s. v. Jarmuk gelegen haben, denn es ist in den Syrerkämpfen ein steter Zankapfel zwischen Aramäern und Israeliten gewesen; vgl. besonders 2 Reg. 8, 28. 9, 1. 3. 14. 2 Chron. 18, 2ff.

Wie der Name zeigt[3], hatte Rama seinen Namen von

---

[1] Houtsma over de israël. vastendagen in Mededeel. d. Kgl. Akad. van Wetensc. IV. 2 S. 9 Anm. 1 findet in den vier Klagetagen die vier Fastentage des Judentums. Über das לְתַנּוֹת im V. 40 vgl. die Kommentare.

[2] Die Schreibung ראמת ist natürlich falsch.

[3] Vergl. oben S. 86.

einer Kultstätte, die recht bedeutend gewesen sein muss, wenn sie zur Asylstadt für das mittlere Ostjordanland gemacht werden konnte (Deut. 4, 43. Jos. 20, 8).[1]

Da Rama und Mizpa beide nicht weit s. v. Jarmuk gelegen haben, halte ich es für erlaubt, beide zu identificieren. Man hat sich seither, wie mir scheint, zum Beweis der Identität von Rama und Mizpa nur auf das רָמַת הַמִּצְפֶּה in Jos. 13, 26 gestützt, was man als Kombination von (גלעד) רמת und מִצְפָּה ansah. Die LXX hat hier Αραβωθ κατὰ τὴν Μασσηφα; der hebräische Text dürfte nicht allzu sicher sein. Aber mir scheint die Identität zur Gewissheit zu werden, wenn man die Erzählung in Gen. 31 beachtet. Sie knüpft nach E an ein Heiligtum an, das auf der Grenze lag. Weder Laban, der Aramäer, durfte über es hinaus nach Israel hinein, noch durfte es Jakob verlassen, um in Aram einzufallen. Das Gebirge s. des Flusses ist Israels Eigentum, Gott hatte den Aramäern gewehrt, Israel Böses zuzufügen (V. 24). Mizpa blieb trotz der Angriffe der Aramäer Eigentum Israels. Auch die Erzählung aus J setzt einen Grenzort voraus, nur knüpft sie mehr an die vorhergehende Erzählung von Jakobs Brautdienst an. Wie dem auch sei, in Gen. 31 spiegelt sich der 1 Reg. 20, 34 berichtete Friedensschluss von Aram und Israel wieder. Da es sich in den Syrerkämpfen aber stets um Rama in Gilead handelte, dürfen wir vermuten, dass derselbe Ort auch unter dem מִצְפָּה (מַצֵּבָה) in Gen. 31 zu verstehen ist.

Unter הַמִּצְפָּה [הַמַּצֵּבָה], רָמָה, רָמַת גִּלְעָד hätten wir also ein und denselben Ort s. des Jarmuk zu verstehen, der in den Syrerkämpfen als Bollwerk gegen Aram diente.

Wenn Hos. 5, 1 das Mizpa in Gilead gemeint ist, so zeigt dies das grosse Ansehen, das der Ort genoss.

---

[1] Vergl. oben 58. 119. 129. 138. 140.

3) *Machanaim* (מַחֲנַיִם)

ist wahrscheinlich in der Ruinenstätte Mahne s. ö. von Pella, n. v. Wadi ʿAǵlun zu finden, von hier kann man schon in einer Nacht bis zum Jabbok kommen (Gen. 32, 14. 23). Über seine Geschichte kann man sich aus jedem Lexikon orientieren.

Der Dual ist wohl, wenn nicht aus Gen. 32, 8 genommen, als missverstandene Lokalform zu nehmen.[1]

Das Vorhandensein einer Kultstätte in Machanaim erhellt aus Gen. 32, 1—3 (zu E), wo es heisst, dass Jakob auf die Engel Gottes gestossen sei und deshalb den Ort „Lager (Gottes)" genannt habe. Eine Theophanie ist nur möglich an einem Orte, wo Gott wohnt. Sie begründet, dass man an ihm Kult übt. Jakob scheint jedoch erst von der Sage mit Machanaim in Beziehung gesetzt worden zu sein. Jakob gehört, wie wir sahen, ins Westjordanland, bezw. nach Bethel.[2] Auch wird Gen. 32, 1—3 nicht einmal die Stiftung eines Kultobjektes berichtet.

4) *Pnuel* (פְּנוּאֵל)

Über die Lage ist nichts bekannt, doch muss es s. des Jabbok gelegen haben (Gen. 32, 23).

Der Ort heisst Gen. 32, 31 פְּנִיאֵל, wofür Sam. aber פנואל hat. Dieser Wechsel der Aussprache erklärt sich aus verschiedener Umschrift einer älteren Orthographie פנאל. Vergl. אַבְנֵר (1 Sam. 10, 54 u. ö.) und אֲבִינֵר (1 Sam. 14, 51) oder אֲבִיגַל (1 Sam. 25, 32.), אֲבִיגַיִל (1 Sam. 25, 3. 40—42. 30, 5. 2 Sam. 3, 3) und אֲבוּגַיִל (1 Sam. 25, 18). Der Sam. weist noch vielfach solche Varianten auf.

Schon der Name des Ortes weist auf das Vorhandensein eines Heiligtums hin. פְּנוּאֵל oder פְּנִיאֵל ist das „Gesicht

[1] Vergl. Wellh. Kompos. S. 45.
[2] Vergl. oben S. 95.

Gottes"; פְּנוּ, פְּנֵי ist der Sgl. zu פָּנִים. פנאל ist also der Ort, wo ein El sein Gesicht zeigt, d. h. sich offenbart und damit die Gründung einer Kultstätte verlangt. Das hebr. פנאל entspricht dem phön. karthag. פנבעל,[1] was wohl nicht anders zu deuten ist als jenes. Aus der Erzählung Gen. 32, 25ff.[2] erhellt, dass die Figur des Israel mit Pnuel auf's engste zusammenhing. Nach der Sage war dem Jakob hier ein אלהים erschienen und hatte mit ihm gerungen, weshalb Jakob den Namen ישראל erhielt. Diese Sage wird die Thatsache wiederspiegeln, dass sich in Pnuel die Verknüpfung der westjordanischen Figur Jakob mit der ostjordanischen des Israel vollzog. Der Vorgang dieser Verknüpfung und die Umstände, welche sie veranlassten, sind dunkel. Vielleicht war Kunst dazu nötig, und ist die Erzählung ad hoc, wenn auch unter Benutzung von altem mythologischen Material, zurecht gemacht worden. Die Figur des Israel, mag sie auch an verschiedenen Orten des Ostjordanlandes verehrt worden sein, war doch in erster Linie nicht an Pnuel, sondern an Goren Haaṭad geknüpft.

5) *Goren Haaṭad* (גֹּרֶן הָאָטָד)

Von Hieron. (Onom. 85, 15) jenseits des Jordan, drei Meilen von Jericho und zwei Meilen von Jordan und in Beth Hağla gesucht. Hier. beachtete dabei aber nicht das trans Jordanem, was er aus Gen. 50, 10 hat. Die Lage ist ganz unbekannt, nur muss es eben בעבר הירדן gelegen haben.

In Goren Haaṭad erkenne ich nun den Ort, an dem ursprünglich die Figur des Israel haftete.[3] Die Kultstätte in גרן האטד bildet das Grab des ישראל. Dieses erhellt aus

---

[1] Baethg. Beitr. S. 51.

[2] Gen. 32, 23ff. gehört im Grundstock zu J.

[3] Auch Stade hat darauf hingewiesen (Entst. S. 16) Die Schwierigkeit geahnt hat nur Winckler, ohne sie zu lösen (Alttest. Forsch. 34ff.).

Gen. 50, 1—11, einem Bericht, der aus J stammt. Dieser ist, so wie er jetzt dasteht, ohne Schluss. Das siebentägige Klagen erklärt sich nur, wenn Israel auch in G. h. a. begraben liegt. Der Schluss, der darüber berichtete, ist zu Gunsten von P (V. 12. 13) entfernt worden, nach dem ja das Familiengrab in Hebron liegt und schon von Abraham erworben ist[1]. Ein Weg von Ägypten nach Hebron via Ostjordanland ist nur für P denkbar. Unser Text wird nur verständlich, wenn ursprünglich dastand, dass Israel in G. h. a. nicht nur beklagt, sondern auch begraben wurde.

V. 11 redet von einem אבל מצרים אשר בעבר הירדן. Der V. will anscheinend die Beerdigung an einen andern Ort knüpfen als das Vorangehende. Man könnte V. 11 nun aus einer andern Quelle herleiten als V. 1—10, und zwar wegen יושב בארץ הכ׳ das בגרן האטד und אשר בעבר הירדן für Glosse halten, so dass die „Ägypter Aue“[2] im Westjordanland zu suchen wäre. Aber auch גרן האטד jenseits des Jordan liegt בארץ כנען (V. 5). Mir scheint vielmehr der ganze V. eine spätere Glosse zu sein. Der Verf. wusste nicht mehr die Lage von גרן האטד, kannte aber ein אבל המצרם und dachte, es müsse wohl mit ersterem identisch sein[3].

Die neuerdings von Flinders Petrie gefundene Merneptaḥ-Inschrift[4] mit ihrem eigentümlichen = ישראל weist uns nach dem Zusammenhang auf Palästina, giebt uns aber nicht an, ob der Name ins West- oder Ostjordanland gehört. Ist aber nach der Tradition Israel erst unter Merneptaḥ ausgewandert, so kann das Israel der äg. Inschrift nichts mit den Jahwestämmen zu thun gehabt haben,

[1] Vergl. S. 57.

[2] אבל hat natürlich nichts mit „Trauer“ zu thun.

[3] Dass ein „Ägypterau“ auch im Ostjordanland nichts auffälliges ist, ersieht man aus dem Hiobstein; vergl. Erman ZDP. V. 92. S. 205 ff.

[4] Vergl. Steindorff in ZAW. XVI. 330 ff.

sondern muss ein kanaanitisches Volk (vergl. die Determination) gewesen sein, oder aber Israel muss „schon geraume Zeit vor Ramses II aus Gosen ausgewandert" sein[1]. Jedenfalls stammt der Name des Volkes von einem Heros. „Ob die Figur des Israel eine von den Einwandernden im Ostjordanlande vorgefundene oder eine von ihnen dort lokalisierte althebräische war, lässt sich nicht sagen"[2]. Doch dünkt mir ersteres wahrscheinlicher in Analogie mit den andern Heroen.

6. *Jabesch* (יָבֵשׁ).

Nach den Onom. (268, 81. 134, 17) sechs Meilen s. w. Pella (Tabakat Fahil), am Gebirge liegend nach Gerasa zu. Der Name hat sich noch heute im Wadi Jabis erhalten, in dem wohl der Ort lag.

Aus Gen. 21, 33[3] und 1 Sam. 22, 6[4] ersahen wir, dass אֶשֶׁל ein kultischer Baum war. Dazu kommt, dass der nach 1 Sam. 31, 12f. in Jabesch gelegene und als אֶשֶׁל bezeichnete hlg. Baum in 1 Chron. 10, 12 thatsächlich אֵלָה genannt wird[5]. Also in Jabesch war ein hlg. Baum der Gegenstand kultischer Verehrung. Nur so begreift sich auch, wie die Gebeine Sauls und seiner Söhne unter ihm beigesetzt werden können.

Es kann uns das nicht wundern; ist doch auch Debora, die Amme der Rebekka, unter einem hlg. Baum beigesetzt worden (Gen. 35, 8)[6]. Saul ist allerdings keine Figur der Sage, sondern der Geschichte. Aber Saul wurde von den Einwohnern der Stadt Jabesch gleich den Heroen geachtet — denn auch grosse Menschen begräbt man unter hlg. Bäumen[7] —;

---

1 Stade Enst. S. 13.
2 ibid. S. 16.
3 Vergl. oben. S. 48.
4 Vergl. oben. S. 87.
5 Vergl. oben. S. 24ff.
6 Vergl. oben S. 102,
7 Böttcher Baum-Kult der Hellenen. 1856. S. 296.

vielleicht hängt damit die vorhergehende Verbrennung zusammen.

7. *ʿAṭaroth* (עֲטָרוֹת)[1].

Nach Num. 32, 3 (zu JE?) zu Gad gehörig, der nach Mes. Z. 10 von Urzeit her hier wohnte. Es ist die heutige Ruinenstätte ʿAṭṭarûs[2].

Nach Mes. Z. 12 führte Mesaʿ aus Aṭaroth den אראל דודה weg. אֲרִאֵל ist bekannt aus Ezech. 43, 15 f. und bedeutet wohl eine Art von Altar[3]. Wir sahen früher[4], dass דודה nur „sein Gott" bedeuten könne. Also Mesaʿ führte von ʿAṭaroth den Altar seines Gottes weg. Der דוד ist jedenfalls Jahwe, wie dies Z. 18 für Nebo vorausgesetzt wird. Winckler[5] stösst sich an dem Wegschleppen des Altars und fasst אראל als Bezeichnung des דוד von ʿAṭaroth. Aber der Beweis für diese Deutung dürfte schwer zu erbringen sein. Der Altar braucht ja nicht aus Centnersteinen bestanden zu haben.

Näheres über das Heiligtum von ʿAṭaroth ist nicht bekannt.

8. *Peʿor* (פְּעוֹר),
9. *Pisga* (הַפִּסְגָּה),
10. *Nebo* (נְבוֹ).

Nach den Onom. (300, 3. 123, 20) lag der Peʿor bei Livias (ὑπέρκειται, in supercilio), der Nebo auf dem Wege von Livias nach Hesbon (216, 4. 89, 9) und zwar 6 Meilen s. v. Hesbon (283, 100). Peʿor, Pisga und Nebo bilden die הָרֵי הָעֲבָרִים (Num. 38, 47, vergl. Onom. 216, 4. 89, 9).

---

[1] Von N. 6 an beginnen die Orte, die bald zu Israel, bald zu Moab gehörten.

[2] Baed. 176.

[3] Zur Aussprache vergl. Siegfried in Siegfried und Stades Lexikon.

[4] Vergl. oben. S. 49.

[5] a. a. O. S. 68.

Der Nebo ist der s. w. v. Hesbôn liegende Berg Nebâ[1].

Wo liegt nun der Pisga? Deut. 34, 1 steigt Moses von der ערבה auf den Nebo, ראש הפסגה. Von dem ראש הפסגה ist noch Num. 21, 20. 23, 14, Deut. 3, 27 [sonst אשדות הפסגה, Deut. 3, 17. 4, 49. Jos. 12, 3. 13, 20] die Rede. Aber nirgends finden wir an diesen Stellen etwas, das auf den Nebo als den „Gipfel des Pisga" hinweisen könnte. Dass Pisga keine allgemeine Bezeichnung des Gebirges ist, dessen Gipfel der Nebo wäre, erhellt aus Num. 21, 20, wonach der Gipfel des Pisga viel weiter w. liegen muss als der Nebo. Aber wie steht es mit Deut. 34, 1, wo doch die Gleichung נבו = הפסגה offenkundig ist? Das הר נבו kann hier nur als eine Glosse des Endredaktors angesehen werden[2]. Dieses beweist:

a) die alte Überlieferung Deut. 3, 27.

b) Deut. 3, 17, wonach der Pisga an die Jordanniederung stösst.

c) das Heraufkommen aus der ערבה in Deut. 34, 1 ist unverständlich, wenn der Nebo (= Nebâ) gemeint ist.

d) das על פני ירחו (Deut. 34, 1) ist auch nur klar, wenn der Berg Jericho gegenüber liegt, was doch beim Nebo nicht der Fall ist.

Also die älteste Überlieferung verlegt den Tod Moses auf den Pisga (Deut. 3, 27. 34, 1), während P denselben auf dem Nebo stattfinden lässt (Deut. 32, 49; 34, 1 in der Glosse).

Nun ist auch die Lage des Pisga leicht zu bestimmen. Driver[3] findet diesen Berg nach Peine[4] wohl mit Recht in dem Râs Ṣiâgha (جبل صياغة) s. v. Wadi ʿAjûn Mûsâ. Von hier soll man auch die treffliche Aussicht geniessen, von der Deut. 34, 1 die Rede ist.

---

1 Baed. 175.

2 Driver. Deut. 418.

3 a. a. O. 419 f.

4 Pal. Expl. Soc. 4d stat. New. York 1875. S. 1—20.

Der Pisga hat wohl seinen Namen von der Zerklüftung des Berges, weshalb er stets mit dem Artikel gebraucht wird.

Nach den Onom. (300, 3. 123, 3) kann der Peʿor dann nur der n. v. Wadi Mûsâ gelegene Bergrücken sein. Wenn Conder[1] den Peʿor nach ʿAin el Miniyeh s. w. v. Nebâ verlegt, so hat Driver[2] mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass dies wegen Jos. 13, 20. Num. 23, 28 (vergl. V. 14) nicht angeht.

Alle drei Berge lassen sich nun noch deutlich als heilige erkennen. Auf dem Peʿor lässt die Sage Bileam zum dritten Mal segnen, nachdem zuvor auf ihm sieben Altäre errichtet worden sind (Num. 23, 28 ff.). Dieses begreift sich nur bei dem hlg. Charakter des Peʿor. Der Peʿor war wohl für Moab das, was der Sinai für Israel war. Von dem „Herrn des Peʿor", dem בַּעַל פְּעוֹר, ist verschiedentlich im A. Test. die Rede (Num. 25, 3. 5. Deut. 4, 3. ψ. 106, 28). Alle diese Stellen folgen einer richtigen Überlieferung. Der Gott, dem nach der Sage die Kinder Israels zufielen, war der בַּעַל פְּעוֹר. Dagegen ist für P (Num. 25, 18. 31, 16. Jos. 22, 17) פעור schon Name des Gottes geworden, was die Rabbinen bekanntlich auf die obscönste Weise glossiert haben.

Der Hauptkult dieses בעל פעור scheint in einem Städtchen gleichen Namens statt gefunden zu haben, welches an oder auf dem Peʿor lag, wenn בעל פעור nicht einfach das Heiligtum des Berges ist. Das בבעל פעור Deut. 4, 3 ist besser „in Baʿal Peʿor" als „wegen Baʿal Peʿor" zu verstehen; vergl. dazu בית פעור in Deut. 3, 29. Auch Hos. 9, 10 ist בעל פעור syntaktisch nur als Ortsname zu verstehen.

Was die Rabbinen über den unzüchtigen Kult des Peʿor wissen, wird von Num. 23, 28 seinen Ausgangspunkt haben; doch ist alles schmutziges Phantasma.

---

[1] PEF. St. 82. S. 85 ff.

[2] a. a. O. S. 62.

*

Die Heiligkeit des Pisga erhellt vornehmlich daraus, dass die ältere Sage das Grab Mosis auf ihm suchte (Deut. 3, 27. 34, 1 ohne הר נבו). Wie auf dem Peʿor, werden auch auf dem Pisga von Bileam Altäre errichtet (Num. 23, 14), was auch auf den heiligen Charakter des Berges hinweist. Welcher Gott auf dem Pisga wohnte, ist nicht bekannt. Jedenfall nicht Moses, der durch und durch historische Figur ist, sein Grab ist nicht bekannt (Deut. 34, 6). Auf dem Nebo ist es nach der jüngsten Überlieferung (Deut. 32, 49. 34, 1: הר נבו). Auch diese Lokalisierung deutet auf den heiligen Charakter des Berges. Einen solchen verrät auch der jedenfalls vom babylonischen Gott Nebo stammende Namen des Berges[1]. Dieser wird einst auf dem Berg eine Kultstätte gehabt haben.

Von dem Gott Nebo hat wohl auch

11. die Stadt Nebo (נְבוֹ),

vielleicht am Fusse des Berges gelegen, ihren Namen erhalten. Vielleicht ist sie aber auch in dem Trümmerhaufen Nebbe s. v. Wadi Mûsâ zu finden[2]. Auch sie wird in ihren Mauern ein Heiligtum des Gottes Nebo gehabt haben. Zur Zeit, da die Stadt Eigentum von Gad war, wird wohl das Heiligtum Jahwe gehört haben. Denn Mesa nahm von hier den Altar Jahwes und schleppte ihn vor Kemosch (Mes. Z. 18).

Die Stadt wird im A. Test. Num. 32, 3. 38. 33, 47. Jes. 15, 2. Jer. 48, 1. 22. 1 Chron. 5, 8 erwähnt.

12. Ḳerijoth (קְרִיּוֹת),

nach Jer. 48, 24. 41. Am. 2, 2 und Mes. Z. 13. zu Moab gehörig, scheint mir kaum jemals zu Gad gehört zu haben, wenn das s. von ʿAṭṭarûs gelegene Ḳurêjât das Num. 32, 37. Jer. 48

1 Vergl. oben. S. 67.

2 Baed. 2 A. 196.

u. ö. erwähnte קריתים ist und nicht קריות[1]. Allerdings muss in קריות ein Heiligtum gewesen sein, wenn Mesaʿ nach Z. 13 den אראל דוד von ʿAṭaroth zu Kemosch nach Ḳerioth schleppte.

13. Baʿal Meʿon (בַּעַל מְעוֹן),

(Num. 32, 38. Ezech. 25, 9. 1 Chron. 5, 8. Mes. Z. 9) aus בֵּית בַּעַל מְעוֹן (Jos. 13, 17), wofür sich Jer. 48, 23 בֵּית מְעוֹן und Num. 32, 3 בְּעֹן findet, was wohl nur aus בֵּית מְעוֹן verschrieben ist. Nach dem Onom. (232, 45. 102, 5) lag der Ort 9 Meilen von Hesbon. Es ist das heutige Maʿin s. v. Medeba.

Nur der Name verrät das Vorhandensein einer Kultstätte[2].

14. Bamoth Baʿal (בָּמוֹת בַּעַל).

Auch hier wird, wie bei רמות גלעד[3] die ursprüngliche Aussprache בָּמַת בַּעַל gewesen sein.

Num. 22, 41. Jos. 13, 17 heisst der Ort במות בעל, Num. 21, 19f. einfach במות. Nach den Onom. (231, 33) soll er am Arnon gelegen haben. Dillm.[4] sucht ihn am Ǵ. 'Aṭṭarus, Smith in Masenmiye.[5] Sicheres ist über die Lage nicht auszumachen.

Der Name des Ortes „Heiligtum des Baʿal“ charakterisiert ihn zur Genüge.

15. Nachali-El (נַחֲלִיאֵל),

nur Num. 21, 19 erwähnt, von den Onom. (282, 91. 141, 29) an den Arnon verlegt. Die Lage ist nicht zu ermitteln[6].

Der Name „Bach Gottes“ zeigt, dass in dem Wadi (נחל) eine Kultstätte gelegen haben muss.

---

[1] Vergl. Stade Lex. Baed. 176. Dillm. zu Num. 32, 37. Die Frage hängt übrigens damit zusammen, ob Gad einmal vorübergehend südlich von Ruben Besitz hatte.

[2] Vergl. oben. S. 23.

[3] Vergl. oben. S. 145.

[4] Zu Num. 21, 19.

[5] Hist. Geogr. Karte 1.

[6] Vergl. Dillm. zu Num. 21, 19.

16. Beer (בְּאֵר),

Num. 21, 16 erwähnt, lag wohl n. des Arnon. Da nach Num. 21, 16 der Brunnen auf ein Wunder Jahwes zurückgeführt wird, wird der Brunnen als ein heiliger anzusehen sein.

Das Jes. 15, 8 erwähnte בְּאֵר אֵלִים liegt an der Grenze von Moab und hat kaum etwas mit dem באר von Num. 21, 16 zu thun. Allerdings war auch באר אלים eine Kultstätte, wenn auch eine moabitische[1]

17. Haschschiṭṭim (הַשִּׁטִּים),

so Num. 25, 1. Jos. 2, 1. 3, 1. Mich. 6, 5, nur Num. 33, 49 אָבֵל הַשִּׁטִּים; ob das נַחַל הַשִּׁטִּים in Joel 4, 18 etwas damit zu thun hat, ist fraglich. Über die Lage geben die Onom. nichts an. Ob das Αβιλα bei Joseph. (Bell. IV. 7, 5. Antiq. V. 1. 1 vergl. IV. 8, 1) mit (הַשִּׁטִּים) אָבֵל zusammenhängt, lässt sich gleichfalls nicht sagen. Allerdings liesse sich die Angabe, dass Αβιλα 60 Stadien vom Durchgangspunkt Israels durch den Jordan entfernt sei, mit Jos. 2, 1 reimen.

Nach Num. 25, 1 (JE) fingen in Haschschiṭṭim die Israeliten an, mit den Töchtern Moabs zu huren. Dieses stand aber nach V. 2 mit dem Kult der Moabiter in Zusammenhag. Derselbe scheint später von der Jahwereligion übernommen worden zu sein, wenn Hos. 5, 1f. mit Wellh.[2] dahin zu rekonstruieren ist, dass die Priester שַׁחַת הַשִּׁטִּים הֶעֱמִיקוּ, d. h. in Haschschiṭṭim „eine tiefe Fallgrube" geworden seien; was natürlich nur auf den Kult zu beziehen ist.

Was das Kultobjkt in הַשִּׁטִּים war, lässt sich nicht sagen, vielleicht die Akazien.

[1] Vergl. oben. S. 24 ff.

[2] Kl. Proph. z. St.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

I

Beihefte

zur

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

IV.

Untersuchungen

zum

Buch Amos

von

Dr. theol. et phil. Max Löhr,

a. o. Professor der Theologie in Breslau.

Giessen

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung

(Alfred Töpelmann)

1901.

III

Untersuchungen

zum

Buch Amos

von

Dr. theol. et phil. Max Löhr,
a. o. Professor der Theologie in Breslau

Giessen
J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
(Alfred Töpelmann)
1901.

Vorwort.

Der Entschluss, die vorliegenden Untersuchungen fertig zu stellen, reifte in mir, als ich in diesem Sommersemester aufs Neue „kleine Propheten“ las. Schon seit einer Reihe von Jahren habe ich strophische Beobachtungen an den Schriften der sog. kleinen Propheten gemacht. Die zu Amos lege ich hiermit, zum Abschluss gebracht, vor. Einen Satz aus dem Vorwort von Ed. Königs „Stilistik, Rhetorik, Poetik“ variirend, möchte ich behaupten, dass die Berücksichtigung der „Strophik“ für die alttestamentliche Textkritik eine geradezu brennende Aufgabe, insonderheit auch für die einzelnen Theile des Zwölfprophetenbuchs, genannt werden kann. — Der biblisch-theologische Theil war bereits abgeschlossen, als Frd. Giesebrechts „Geschichtlichkeit des Sinai-Bundes“ in meine Hände kam. Ich freue mich, eine der meinigen verwandte Anschauung in seinem Schriftchen angetroffen zu haben, und habe dasselbe S. 30ff. noch zu verwerthen gesucht. — Bei der Behandlung des Namens Jahve Zebaoth wurde ich erst in letzter Stunde auf die sorgfältige Arbeit von P. Borchert in den Theol. Studien und Kritiken 1896, S. 619ff. aufmerksam. Wenn ich ihm

in der Hauptsache auch nicht beistimmen kann, so bin ich doch in manchen Einzelheiten mit ihm zusammengetroffen und habe im Uebrigen über die Anregungen, welche ich von ihm empfangen, in der Abhandlung dankend quittirt.

Breslau, Ende Juli 1900.

Max Löhr.

Inhalt.

A. Der Text des Amos-Buches 1
B. Der theologische Gehalt des Amos-Buches 28
C. Jahve Zebaoth 38

VIII

A.

Der Text des Amos-Buches.

Das Buch des Amos stammt zweifellos zum weitaus grössten Theile von der Hand des Propheten.

Nur ist seine ursprüngliche Gestalt durch verschiedene Zusätze und redaktionelle Aenderungen, sowie durch Text-ver- und -entstellungen aller Art mehrfach stark modificirt worden.

Allgemein anerkannt sind als Zusätze z. B. die hymnusartigen Verse, welche die Allmacht Jahves in der Natur zum Gegenstand haben, IV 13. V 8f. IX 5f. — Redaktioneller Art, d. h. aus Rücksicht auf den gottesdienstlichen Gebrauch des Buches in der Synagoge gemacht, erscheint Vielen die Einfügung von II 4f. und die Aenderung ציון VI 1, um in die Wirksamkeit des Amos auch Juda eingeschlossen zu sehen, das ja sonst völlig ausserhalb seines prophetischen Gesichtskreises liegt. — Als redaktionell gilt heute allgemein die Paränese IV 12^b und der messianische Ausblick IX 8ff. Durch sie hat man allzu harte Drohungen des Autors zu beseitigen gewusst.

Textstörungen treten uns zugestandenermassen entgegen in dem fragmentarischen Redeanfang IV 4. VIII 4 oder in dem Wortlaut VI 1^b ובאו להם, IX 1^b ובצעם וגו' u. ö.

Weitere Zusätze und sonstige Textschäden werden im Folgenden zur Sprache kommen, wo ich versuchen will die einzelnen Theile des Buches in ihrer ursprünglichen Gestalt zu rekonstruiren. Hierbei wird Strophenbau und Rhythmus eine bisher von den Exegeten leider gänzlich verschmähte, werthvolle Hülfe leisten.[1]

I.

Die Einleitung des Buches bilden c. I und II, ein göttliches Strafgericht, bestehend in einem Israel und seine Nachbaren mit Vernichtung bedrohenden assyrischen Kriegszuge, und dargestellt unter dem Bilde eines Gewitters, dessen Schläge der Reihe nach Aramäer, Philister, Ammoniter, Moabiter und zuletzt Israel selbst treffen.

Zu dieser Rede gehören als ursprüngliche Bestandtheile a) I 1—8. 13—15. II 1—3; b) II 6—14. 16.

Bemerkenswerth ist, dass in dem Abschnitt a die von Wellhausen u. a. aus inhaltlichen Gründen als echt anerkannten Weissagungen sich auch durch ihre äussere Form als Geschwister ausweisen.[2]

Nach der Ueberschrift v. 1

דברי עמוס מתקוע
אשר חזה על־ישראל
שנתים לפני הרעש

[1] An Litteratur ist benutzt: H. Graetz, Emendationes in plerosque S. S. Veteris Testamenti libros, fasc. II 1893 S. 161. — W. Nowack, Handkommentar z. A. T., III. Abth. 4. Bd., die kleinen Propheten übersetzt und erklärt, 1897. — J. Wellhausen, die kleinen Propheten übersetzt und erklärt, 3. Ausgabe 1898.

[2] Ich habe die bekannte Arbeit D. H. Müllers, an welcher Wellhausen und Nowack nicht ganz ohne des Verfassers Schuld vorbeigehen, erst nach Abschluss meiner Untersuchung zur Hand genommen. Der Abschnitt I 5—II 5 fordert ja zu „metrischen“ Beobachtungen und Vermuthungen geradezu heraus. Meine Stellung zu den in Betracht kommenden Fragen ist eine von der Müllers wesentlich verschiedene. Trotzdem bin ich, was zunächst den obigen Abschnitt betrifft, mit seinem Resultat fast völlig zusammengetroffen.

und dem Einleitungswort v. 2

ויאמר יהוה מציון ישאג
ומירושלם יתן קולו
ואבלו נאות הרעים
ויבש ראש הכרמל

folgen vier auffallend gleichmässig gebaute Orakel:

1.

I 3.	כה אמר יהוה	
	על־שלשה פשעי דמשק	4
	ועל־ארבעה לא אשיבנו	
	על־דושם בחרצות הברזל	
	את־הגלעד	
v. 4.	ושלחתי אש בבית חזאל	2
	ואכלה ארמנות בן־הדד	
v. 5.	ושברתי בריח דמשק	4
	והכרתי יושב מבקעת־און	
	ותומך שבט מבית עדן	
	וגלו עם־ארם קירה	
	אמר יהוה	

2.

v. 6.	כה אמר יהוה	
	על־שלשה פשעי עזה	4
	ועל־־ארבעה לא אשיבנו	
	על־הגלותם גלות שלמה	
	(להסגיר) לאדום	
v. 7.	ושלחתי אש בחומת עזה	2
	ואכלה ארמנתיה	
v. 8.	והכרתי יושב מאשדוד	4
	ותומך שבט מאשקלון	
	והשיבותי ידי על־עקרון	
	ואבדו שארית פלשתים	
	אמר אדני יהוה	

3.

v. 13.	כה אמר יהוה	
	על־שלשה פשעי בני־עמון	4
	ועל־ארבעה לא אשיבנו	
	על־בקעם הרות הגלעד	
	למען הרחיב את־גבולם	
v. 14.	והצתי אש בחומת רבה	2
	ואכלה ארמנותיה	
	בתרועה ביום מלחמה	4
	בסער ביום סופה	
v. 15.	והלך מלכם בגולה	
	הוא ושריו יחדו	
	אמר יהוה	

4.

II 1.	כה אמר יהוה	
	על־שלשה פשעי מואב	4
	ועל־ארבעה לא אשיבנו	
	על־שרפו עצמות מלך־אדום	
	לשיד	
v. 2.	ושלחתי־אש במואב	2
	ואכלה ארמנות הקריות	
	ומת בשאון מואב	4
	בתרועה בקול שופר	
v. 3.	והכרתי שופט מקרבה	
	וכל־שריו אהרוג עמו	
	אמר יהוה	

c. I.

v. 1 ist אשר־היה בנקדים Glosse auf Grund von VII 14, Nowack S. 121 f. Ebenso ist die Angabe der Könige (N.B. der judäische an erster Stelle) בימי עזיה מלך־יהודה ובימי ירבעם בן־יואש מלך ישראל spätere Zuthat.

v. 2 zu ישאג vgl. III 8; zu ראש הכרמל vgl. IX 3.

v. 5 ist vielleicht, mit Rücksicht auf v. 8, die gegenwärtig erste Stiche an die dritte Stelle zu rücken.

v. 6 ist vielleicht mit H. Winckler, alttestamentl. Untersuchungen S. 183f. להסגיר als in den Text gedrungene Randbemerkung anzusehen. Beachte dann die Kürze der 4. Stichen v. 3. 6. II 1; auffallend dagegen I 13.

v. 8 beachte den im Vergleich mit v. 5. 15. II 3· abweichenden Text der Unterschrift אדני יהוה, veranlasst durch den Reim mit פלשתים.

v. 15 ist m. E. eine Aenderung nach LXX: מִלְכֹּם für מַלְכָּם und כֹּהֲנָיו für הוּא unpassend. Denn sie stört den Parallelismus zwischen מַלְכָּם v. 15 und שופט II 3, vgl. daneben עם־ארם v. 5 und שארית פ״ v. 8.

c. II.

v. 3 ist מקרבה und שריו zu lesen, Wellhausen S. 71. —

Die Verwandtschaft im Bau der obigen vier Orakel ist unverkennbar, sowohl unter sich, als besonders paarweise zwischen dem ersten und zweiten, wie zwischen dem dritten und vierten. Hierzu ist noch mit D. H. Müller S. 65 auf den paarweisen Wechsel zwischen ארמנות mit Suffix I 7. 14 und mit folgendem nom. prop. v. 4. II 2 hinzuweisen.[1]

Der Abschnitt b d. i. II 6—16 stellt sich uns gleichfalls als ein kunstvolles Strophengefüge dar. Er besteht im Ganzen aus zehn Strophen: die erste und letzte sind Disticha, v. 6a und v. 16. Dann wechseln zweimal je zwei

[1] Sachliche Argumente, vgl. Wellhausen, Nowack, zwingen m. E. die drei Strophen I 9f. v. 11f. II 4f. für unecht zu erklären. Der wahrscheinlich exilische Interpolator hat die Vierzahl auf eine Siebenzahl gebracht. Seine Einsicht in den Bau der echten Strophe und seine genaue Nachahmung derselben tritt besonders in der Herübernahme des Wechsels zwischen ארמנות mit Suffix I 10 und mit folgendem nom. propr. I 12. II 5 hervor. Wenn er gleichzeitig von seiner Vorlage abwich, indem er seine Einschaltungen um je vier Stichen kürzer gestaltete, so lag dabei gewiss eine uns nicht mehr erkennbare Absicht zu Grunde.

Strophen zu je vier und je drei Stichen, nämlich v. 6^b. 7^a— v. 8. 7^b; v. 10—v. 9^a; v. 9^b. 11^a—v. 12. 11^b; v. 13—v. 14.

I.

כה אמר יהוה
2 { על־שלשה פשעי ישראל v. 6^a.
ועל־ארבעה לא אשיבנו }

2.

4 { v. 6^b. על־מכרם בכסף צדיק
ואביון בעבור נעלים
v. 7^a. השאפים ראש דלים
ודרך ענוים יטו }

3.

4 { v. 8. בגדים חבלים יטו אצל כל־מזבח
ויין ענושים ישתו בית אלהיהם
v. 7^b. ואיש ואביו ילכו אל־הנערה
למען חלל את־שם קדשי }

4.

3 { v. 10. ואנכי העליתי אתכם מארץ מצרים
ואולך אתכם במדבר ארבעים שנה
לרשת את־ארץ האמרי }

5.

3 { v. 9^a. ואנכי השמדתי את האמרי מפניהם
אשר כגבה ארזים גבהו
וחסן הוא כאלונים }

6.

4 { v. 9^b. ואשמיד פריו ממעל
ושרשיו מתחת
v. 11^a. ואקים מבניכם לנבאים
ומבחוריכם לנזרים }

7.

4 { v. 12. ותשקו את־הנזרים יין
ועל־הנביאים צויתם
לאמר לא תנבאו
v. 11b. האף אין־זאת בני ישראל }
נאם־יהוה

8.

3 { v. 13. הנה אנכי מפיק תחתיכם
כאשר תפיק העגלה
המלאה לה עמיר }

9.

3 { v. 14. ואבד מנוס מקל
וחזק לא־יאמץ כחו
וגבור לא־ימלט נפשו }

10.

2 { v. 16. ואמיץ לבו בגבורים
ערום ינוס ביום־ההוא }
נאם־יהוה

v. 6^b, vgl. VIII 6^a.

v. 7 scheint על־עפר־ארץ als eine Glosse angesehen werden zu müssen zu אצל כל־מזבח v. 8^a fin., vgl. Sam β XXI 10. An der Wendung הַשֹּׁאֲפִים בראש ד״ (sic) ist im Blick auf VIII 4^a

אביון השאפים das ראש, im Blick auf Gen III 15 יְשׁוּפְךָ ראש das ב vor ראש auffallend. Vielleicht ist, wie vor עדינו IX 10, auch hier das ב zu streichen.[1] Neben דרך ענוים יטו ist zu erinnern an אביונים הטו V 12, ebenso Isa XXIX 21; vgl. auch להטות מִדִּין דלים Isa X 2. Endlich vgl. Ex XXIII 6 הטה משפט אביון und beachte ein Nebeneinander von דרך und משפט Jer V 4f.

v. 8 ist ועל vor בגדים zu streichen. Die Uebersetzung „auf gepfändeten Gewändern strecken sie sich" ist unmöglich; Amos braucht hierfür שכב und סרח VI 4. LXX scheint על nicht gelesen zu haben. Die Symmetrie der beiden Stichen würde durch על gestört. Zum Inhalt vgl. Ex XXII 25. Hinter v. 8 ist v. 7^b zu stellen, wovon v. $7^{b\beta}$ sich auf die drei vorhergehenden Stichen zurückbezieht. v. 10, die Errettung aus Aegypten, muss seines Inhalts wegen vor v. 9, Vernichtung der Emoriter, gestellt werden. Man beachte den vortrefflichen Gegensatz zwischen חלל את־שם קדשי v. $7^{b\beta}$ und ואנכי v. 10^a init. mit folgendem Perf. und die enge Gedankenfolge v. 10^b fin. und v. 9^a init. In v. 9^b. 11^a folgen zwei Imperfecta auf die beiden Perfecta העליתי und השמדתי. Zu v. 10^b, vierzig Jahre, vgl. V 25.

v. 11^b scheint ebenfalls verstellt zu sein und hinter v. 12 zu gehören. Er beschliesst die ganze voraufgehende Erörterung, das Gegenüber von Jahves Wohlthaten und Israels Undank. Vgl. zu diesem Abschluss v. 11^b den in IV 5^b, gleichfalls mit ausklingendem נאם יהוה. Zum Inhalt von v. 12^b vgl. VII 16.

v. 13ff. ergeht die Strafandrohung: zu v. 13 sehe ich in Hitzig-Wellhausens מפיק und תפיק die annehmbarste Abhülfe, welche bis jetzt in Vorschlag gebracht ist. Zu v. 14—16 vgl. IX 1^b. v. 15 ist eine spätere Auffüllung.

---

[1] בראש noch VI 7. IX 1. 3.

Neben dem Leichtfüssigen, dem Starken, dem Helden ist der Bogenschütze und Reiter zu verschiedenartig; der קל ברגליו eine reine Wiederholung von קל v. 14; das zweimalige (נפשו) לא ימלט anstössig. An den גבור v. 14 fin. reiht sich der Muthigste בגבורים.

II.

Es folgt ein Paar von Reden, in welchen wegen der Rechtsunterdrückung seitens der Vornehmen und Reichen der Untergang Israels angekündigt wird.

Zur ersten Rede gehören als ursprüngliche Bestandtheile folgende Verse: III 1^{b}. $2—4^{a}$. 5^{a}. 6. 8—15. IV 1—3. VIII 4—14. IX 1 (von ואחריתם an) — 4^{a}.

Dass die aus verschiedenen Kapiteln entnommenen Komplexe zusammengehören, beweist in erster Linie ihr Inhalt. Wenn wir hier einmal III 1—15 als einen zusammenhängenden Abschnitt ansehen (Genaueres darüber unten), so wird die Zugehörigkeit von IV 1—3 zu diesem Passus von Niemand bezweifelt. IV 1—3 wendet sich an die vornehmen Frauen, welche die Vergewaltigung der Unbemittelten zum Theil veranlassen. Man erwartet darauf ein Drohwort gegen die Männer jener Frauen, welche die Vergewaltigung ausführen. Das findet sich in VIII 4ff. Dieser Abschnitt steht zugestandenermassen in keinem Zusammenhang mit dem vorhergehenden VIII 1—3, dagegen ist er formell, was Gedankenaufbau und Sprache betrifft, wie inhaltlich eng mit IV 1—3 verwandt: IV 1—VIII 4 שמעו Anrede. IV 1^{b}—VIII 5 האמרות bezw. לאמר ähnliche Charakteristik der Angeredeten. IV 2—VIII 7 נשבע Drohung. Beachte noch IV 2—VIII 10. IX 1 אחרית. Dazu der Inhalt: nachdem den Frauen gedroht, dass man sie aus ihren Palästen, den Stätten ihrer Freude, fortschleppen werde IV 2f., heisst es gegen die Männer, dass ihre Freudenfeste,

zu denen sie ja herbeigeschafft haben VIII 10 חגים, vgl. IV 1 נשתה, in tiefe Trauer verkehrt werden sollen. Ihre in Jugendschönheit und -kraft prangende Nachkommenschaft wird untergehen.

Man hat indessen nicht den Eindruck, dass mit v. 14 der Abschluss dieser Drohweissagung erreicht ist. Da nun in IX 1 zwischen כלם und ואחריתם zweifellos ein Einschnitt zu machen ist, so vermuthe ich, der fehlende Abschluss möchte in ואחריתם וגו׳׳ zu suchen sein und würde dann mit der Drohung völliger Vernichtung das Ganze beendigen. Genaueres über den Text unten.

Die Zusammengehörigkeit der genannten Komplexe wird aber nicht nur durch den Inhalt, als Hauptargument, sondern auch durch die strophische Gliederung, als Hülfsargument, erhärtet.

Unsre Rede besteht aus dreimal elf Strophen. Die erste und dritte Reihe ist gleich gebaut und enthält fünf + drei + drei Disticha. Die mittlere Reihe dagegen umfasst drei Tristicha + fünf Disticha + drei Tristicha.[1]

I a.

III 1. שמעו את־הדבר הזה אשר דבר יהוה עליכם בני ישראל

v. 2. רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה
על־כן אפקד עליכם את כל־עונת׳כם

v. 3. הילכו שנים יחדו
בלתי אם־נועדו

5 { v. 4[a]. הישאג אריה ביער
וטרף אין לו

v. 5[a]. התפול צפור על הארץ
ומוקש אין לה

v. 6b. אם־תהיה רעה בעיר
ויהוה לא עשה

---

[1] Man beachte bei der Lektüre der Rede, dass die Strophen und Strophenkomplexe nicht *willkürlich* gewählt, sondern durch deutliche Sinnesabschnitte *gegeben* sind; dabei ist es selbstverständlich, dass Wucherungen und Verderbnisse des Textes beseitigt werden mussten.

1 b.

3

v. 6ª. אם־יתקע שופר בעיר
ועם לא יחרדו
v. 8. אריה שאג
מי לא יירא
אדני דבר
מי לא ינבא

1 c.

3

v. 9. השמיעו על־ארמנות באשדוד
ועל־ארמנות בארץ מצרים
ואמרי האספו על־הר שמרון
וראו מהומת רבות בתוכה
v. 10. ולא־ידעו עשות־נכחה
האצרים חמס ושד בארמנותיהם
נאם־יהוה

2 a.

v. 11. לכן כה אמר אדני יהוה

3

צר יסבב הארץ
והורד ממך עזך
ונבזו ארמנותיך

v. 13ª. שמעו והעידו בבית יעקב

3

v. 14ª. כי ביום פקדי פשעי־ישראל עליו
v. 15. והכיתי בית־החרף על־בית הקיץ
ואבדו בתי השן וספו בתים רבים
? נאם־יהוה

v. 12ª. כה אמר יהוה

3

כאשר יציל הרעה מפי הארי
שתי כרעים או בדל־אזן
v. 12bα כן ינצלו בני ישראל

2 b.

5

IV 1. שמעו הדבר הזה
פרות הבשן אשר בהר שמרון
העשקות דלים הרצצות אביונים
האמרות לאדניהן הביאה ונשתה
v. 2. נשבע אדני יהוה בקדשו
כי הנה ימים באים עליכן
ונשא אתכן בצנות
ואחריתכן בסירות דוגה
v. 3. ופרצים תצאנה אשה נגדה
והשליך את ארמנות שמרון
נאם־יהוה

2 c.

3

VIII 4. שמעו־זאת השאפים אביון
ולשבית ענוי־ארץ
. . . .

3

v. 5. לאמר מתי יעבר
החדש ונשבירה שבר
והשבת ונפתחה־בר

3

להקטין איפה
ולהגדיל שקל
ולעות מאזני מרמה

3a.

5

v. 7. נשבע יהוה בגאון יעקב
אם־אשכח לנצח כל־מעשיהם
v. 9. והבאתי השמש בצהרים
והחשכתי לארץ ביום אור
v. 10. והפכתי חגיכם לאבל
וכל־שיריכם לקינה
והעלתי על־כל־מתנים שק
ועל־כל־ראש קרחה
ושמתיה כאבל יחיד
ואחריתה כיום מר

3b.

3

v. 13. תתעלפנה הבתולות היפות
v. 14b. והבחורים נפלו ולא־יקומו עוד
. . . .
IX 1. ואחריתם בחרב אהרג
לא־ינום להם נס
ולא־ימלט להם פליט

3c.

3

v. 3. ואם־יחבאו בראש הכרמל
משם אחפש ולקחתים
ואם־יסתרו מנגד עיני בקרקע הים
משם אצוה את־הנחש ונשכם
v. 4a. ואם־ילכו בשבי לפני איביהם
משם אצוה את־החרב והרגתם

c. III.

v. 1b erscheint von zweifelhafter Echtheit im Vergleich[1] mit V 1. לאמר braucht Amos sonst nie zur Einleitung eines göttlichen Orakels, vgl. II 12. VII 10. VIII 5. המשפחה scheint aus v. 2, der Relativsatz אשר העליתי מארץ מצרים aus II 10 gewonnen. Der ganze Satz aber ist m. E. aus der auch anderswo wahrnehmbaren Tendenz hervorgegangen, der folgenden Rede zugleich eine Beziehung auf Juda zu geben, vgl. II 4f. VI 1 und Hos V 11ff.

v. 5a ist פח mit LXX zu streichen. Der Vers erhält dadurch denselben Bau, wie der entsprechende in v. 4a. 6b. Ferner ist m. E. v. 4b. 5b nicht ursprünglich. Ganz abgesehen davon, dass v. 4bα zu lang (ממענתו), bringen 1) beide Verse nichts Neues, und steht 2) auch v. 3 ohne

[1] Dass wir III 1 ff. und V 1 ff., dieses Paar von Reden, zu vergleichen und aus dem Vergleiche Schlüsse zu ziehen, berechtigt sind, wird unten erwiesen werden.

Pendant. Sodann gehört v. 6b vor 6a. So erhalten wir viermal v. 3. 4a. 5a. 6b: Wirkung — Ursache. Es folgen v. 6a. 8: dreimal Ursache — Wirkung.

v. 7 macht das כי grosse Schwierigkeiten, vgl. Nowack S. 130. Auffallend ist der Sprachgebrauch: אל־עבדיו הנביאים ist eine specifisch jeremianische Wendung, z. B. VII 25. XXV 4. XXVI 5 u. v. ö., darnach in deuteronomistischen Stücken und später, z. B. Reg β IX 7. XVII 13. 23 u. ö. Ez XXXVIII 17. Zach I 6. Dan IX 10. Ebenso ist סודו bei Jeremias XXIII 18. 22 (VI 11. XV 17) und in der jüngsten Literatur ψ XXV 14. Prov XX 19, aber nirgends vorher zu finden. Endlich unterscheidet sich der Vers im Bau unverkennbar von seiner Umgebung. Nach alle dem ist v. 7 m. E. eine Interpolation zur Erklärung von v. 8b, vgl. Jer XX 9.

Die Spitzen der beiden obigen Gedankenreihen sind: Jahve ist es, der Unheil in einer Stadt anrichtet, v. 6b; Jahve ist es, der seine Absichten durch Propheten verkündigen lässt, v. 8b. Die Unheilsweissagung des Amos ist damit als göttlichen Ursprungs erwiesen. Der ganze Abschnitt, v. 3—8, steht nicht „in keinem erkennbaren Zusammenhang“ mit v. 2, Nowack S. 129, sondern schliesst sich eng an diesen an: er begegnet dem Zweifel, welchen die v. 2b gezogene Consequenz im Volke hervorruft.[1] v. 9ff. führen darauf — wieder in engem Connex mit dem Vorhergehenden — aus, was Amos (bezw. seine Amtsgenossen) von Jahve zu hören bekommen haben, und was zur Begründung eben des vorangestellten Resultates v. 2 dient. v. 9 lies הר statt הרי, vgl. IV 1. ועשוקים בקרבה stört das Distichon: von v. 2—10 verlaufen die Strophen zwei-

[1] In V 4 geht der Prophet ebenso, scheinbar ausser Zusammenhang mit v. 1—3, auf eine nicht erst ausdrücklich angegebene Entgegnung des Volkes ein, gegen Nowack S. 138.

gliedrig. Es scheint eine aus IV 1 abgeleitete Variante zu dem seltenen מהומות רבות, nur noch Chron β XV 5, zu sein.

v. 10 ist נאם־יהוה an das Ende des Verses zu verweisen.

v. 11 lies mit Graetz-Wellhausen יְסֹבֵב und וְהוּרַד.

v. 13^b darf נאם־אדני יהוה אלהי הצבאות wegen seiner Hypertrophie als späterer Zusatz gelten; ist strophisch ausserdem unbequem. Ebenso das v. 15 dieses Orakel beschliessende נאם־יהוה.

v. 14^b ist zugestandenermassen ein diesem Zusammenhang fremder Bestandtheil. Zu v. 14^a vgl. Ex XXXII 34.

v. 13^a. 14^a. 15 schliessen sich inhaltlich eng an v. 11 an und haben darum sicher ursprünglich vor v. 12 gestanden. Jene Verse behandeln das Schicksal der Stadt und ihrer Paläste, im Anschluss daran v. 12 das Schicksal ihrer Bewohner. Hierzu ist dann IV 1 ff. und VIII 4 ff. die nähere Ausführung. Zu v. 15 vgl. VI 11.

v. 12 lässt sich הישבים וגו' nicht mit בני ישראל verbinden, Hoffmann-Wellhausen, und ist als Glosse zu betrachten, die aus III 9. IV 1. VI 4 combinirt ist. Der Glossator wollte die Drohung als speciell gegen die vornehmen Palastbewohner Israels gerichtet bezeichnen. Zu v. 12^b vgl. Ex XXII 12.

c. IV.

v. 1 und 2 lies לאדניהן, עליכן und אתכן, Wellhausen S. 78.

v. 2^b ist die Lesart וְנִשָּׂא mit Reg β XX 17 immerhin möglich.

v. 3. Während v. 2 die genauere Ausführung ist von v. 12, bezüglich der vornehmen Israelitinnen, bringt v. 3 die von v. 11. 15: פרצים Bresche wird gelegt in die Paläste, und diese dann vollends zerstört. Ich vermuthe in Anlehnung an Jer IX 18 והשליך את ארמנות שמרון man stürzt die Paläste von Samaria. Vgl. noch VIII 3 fin.

c. VIII.

v. 4—6 folgen 3 Strophen, von denen die beiden letzten v. 5 unverkennbar je 3 Stichen enthalten, v. [a] und v. [b]. Die erste Strophe bietet zunächst nur 2 Stichen. Zu הַשְׁבִּית vgl. ψ CXIX 119 MT.[1] Die dritte Stiche fehlt; vielleicht ist v. 6[b] ומפל בר נשביר in irgend einer veränderten Gestalt diese Stiche gewesen. Eine genauere Vermuthung darüber vermag ich nicht zu geben. v. 6[a] ist allgemein als ein vom Rande in den Text gedrungenes Citat aus II 7 anerkannt.

v. 8 gilt als späterer Zusatz, vgl. IX 5.

v. 9 sind die Worte והיה ביום ההוא נאם אדני יהוה m. E. ebenfalls ein Zusatz. Durch die Unterbrechung, welche v. 8 herbeigeführt hatte, war ein Neuanfang nothwendig geworden.

v. 11f. sind anerkanntermassen Einschübe.

v. 13 gilt von ביום ההוא das Gleiche, wie von den obigen Anfangsworten von v. 9. בצמא ist sachlich überflüssig und metrisch störend. Zum Inhalt vgl. IV 10.

v. 14 ist die Verbindung mit v. 13 nicht leicht. Amos polemisirt ausserdem nie gegen eine bestimmte Form des Kultus. Ich halte hier nicht nur gewisse diaskeuastische Aenderungen, wie באשמת שמרון für vorliegend, sondern den ganzen Satz v. [a] für eingeschoben, in der Weise wie III 12bβ. Vgl. noch V 5. — v. 14[b] (ohne ו vor נפלו) schliesst sich unmittelbar an והבחורים v. 13 an.

---

[1] Das καταδυναστεύοντες LXX berechtigt durchaus nicht, mit Sicherheit auf eine hebräische Vorlage לעשק את cf. IV 1, auch Hos XII 7 zu schliessen, gegen Graetz-Nowack. Leider besitzen wir für das Buch des Amos noch keine derartige Vorarbeit, wie wir sie in G. H. Pattersons LXX of Hosea compared with the MT. in Hebraica vol. VII S. 190ff. haben.

c. IX.

v. 1 fehlt vor 'ואחריתם וגו die erste Stiche. Vielleicht steckt dieselbe in ובצעם בראש כלם. Sicherlich ist noch etwas über die Kornwucherer bezw. deren Familienanhang gesagt, im Anschluss woran es dann heisst: was von ihnen übrig ist, will ich u. s. w. — Zu v. [b] vgl. II 14. 16. Zum Inhalt von VIII 13f. IX 1 vgl. Jer XI 22. Ueber v. [a] vgl. später.

v. 2 erscheint mir von zweifelhafter Echtheit. חתר begegnet ausschliesslich in der jüngeren Litteratur[1]; es findet sich einigemal bei Ezechiel VIII 8. XII 5ff., dann nur noch Job XXIV 16. Jon I 13. Das Gegenüber von Himmel und Hölle nur noch ψ CXXXIX 8. Beachte auch die verschiedene Anordnung in v. 2 und 3: unten — oben und umgekehrt. Die strophische Anordnung gewinnt durch das Fehlen von v. 2.

v. 4[a] kehrt mit והרגתם zum Anfang אהרג v. 1 zurück und bildet somit einen befriedigenden Abschluss. Die Wendung ושמתי עיני עליהם לרעה ולא לטובה, welche sich übrigens fast ausschliesslich[2] im Buche des Jeremias findet, XXIV 6. XXXIX 12. XL 4, ist in Anlehnung an (bezw. Gegensatz zu) Jer XXIV 6, wo auch vom Schicksal der Exulanten die Rede ist, gemacht. Vgl. auch noch Jer XXI 10. Vielleicht hat diese Wendung ein נאם־יהוה oder dgl. verdrängt.

Zur zweiten Rede gehören als ursprüngliche Bestandtheile folgende Verse: V 1—6[a]. 7. 10—12. 16—18[b]α. 20—27. VI 1. 3—8. 11—14.

Die Zusammengehörigkeit der genannten Abschnitte beweist zunächst wieder der Inhalt: Gedroht wird mit einer

---

[1] Hierbei soll nicht verschwiegen werden, dass der juristische Terminus מַחְתֶּרֶת sich Ex XXII 1. Jer II 34 findet.

[2] Gen XLIV 21 J hat die obige Redewendung eine andre Nüance.

schweren, kriegerischen Katastrophe, der zufolge Todtenklage das Land erfüllt, V 2f. Diese Drohung wiederholt sich am Ende der drei Abschnitte der Rede, V 16 Todtenklage; V 27. VI 14 kriegerische Katastrophe. Dem Zweifel, welchen man vor allem wegen des eifrigen Kultus der prophetischen Drohung gegenüber hegt, begegnet Amos V 4ff. Die Mahnung, Jahve zu suchen, ist nicht in dem Glauben gesprochen, dass man darauf eingehn und sich ändern würde, sondern um den Grad ihrer Verkehrtheit ihnen zum Bewusstsein zu bringen. Denn ihr ganzer Kultus ist unnütz, weil sie Jahves Humanitätsgebote mit Füssen treten, v. 7ff. 24. VI 12. Darum wehe denen, welche mit Rücksicht auf den Kultus besondere Hoffnungen auf die Zukunft setzen, V 18ff., ebenso wie denen, welche im Blick auf die gegenwärtigen politischen Erfolge nichts für die Zukunft fürchten (und darum den Worten des Propheten keinen Glauben schenken) VI 1ff. Beide werden enttäuscht sein.

Auch hier unterstützt die strophische Gliederung das Argument des Inhalts für die Zusammengehörigkeit der obigen Abschnitte.

Unsere Rede besteht wieder aus drei Strophenreihen. Die erste Reihe weist fünf Strophen auf von vier + vier + zehn + zehn + vier Stichen, die dritte ebenso fünf Strophen von vier + zehn + zehn + vier + vier Stichen, die mittlere aber drei Strophen von vier + zehn + vier Stichen. Es reihen sich also aneinander zweimal vier, zweimal zehn und wieder zweimal vier Stichen. Und dieses zweimal. Die Mitte des Ganzen bildet eine zehnstichiche Strophe.

V 1. שמעו את־הדבר הזה אשר אנכי נשא עליכם קינה בית ישראל

1.

v. 2. נפלה לא־תוסיף קום
בתולת ישראל
נשטה על־אדמתה
אין מקימה
4

2.

v. 3. כי כה אמר אדני יהוה (לבית ישראל)
העיר היצאת אלף
תשאיר מאה
והיוצאת מאה
תשאיר עשרה
4

3.

v. 4. כי כה אמר יהוה לבית ישראל
דרשוני וחיו
v. 5. ואל־תדרשו בית־אל
והגלגל לא תבאו
כי הגלגל גלה יגלה
ובית אל יהיה לאון
v. 6[a]. דרשו את־יהוה וחיו
v. 7. ההפכים ללענה משפט
וצדקה לארץ הניחו
v. 10. שנאו בשער מוכיח
ודבר תמים יתעבו
10

4.

v. 11. לכן יען בוסכם על־דל
ומשאת־בר תקחו ממנו
בתי גזית בניתם
ולא־תשבו בם
כרמי־חמד נטעתם
ולא תשתו את־יינם
v. 12. כי ידעתי רבים פשעיכם
ועצמים חטאיכם
צררי צדיק לקחי כפר
ואביונים בשער הטו
10

5.

v. 16. לכן כה־אמר יהוה (אלהי צבאות)
בכל־רחבות מספד
ובכל־חוצות יאמרו הו־הו
וקראו אכר אל־יודעי נהי
v. 17. ובכל־כרמים מספד
כי־אעבר בקרבך
אמר יהוה
4

6.

v. 18. הוי המתאוים את־יום יהוה
למה־זה לכם יום יהוה
v. 20. הלא־חשך ולא־אור
ואפל ולא־נגה לו
4

7.

v. 21. שנאתי מאסתי חגיכם
ולא אריח בעצרתיכם
v. 22. כי אם־תעלו־לי עלות
. . . .
ומנחתיכם לא ארצה
ושלם מריאיכם לא אביט
v. 23. הסר מעלי המון שריך
וזמרת נבליך לא אשמע
v. 24. ויגל כמים משפט
וצדקה כנחל איתן
10

8.

4 {
v. 25. הזבחים ומנחה הגשתם־לי
במדבר ארבעים שנה בית ישראל
. . . .
v. 27. והגלתי אתכם מהלאה לדמשק
}
אמר יהוה (אלהי־צבאות)

9.

4 {
VI 1. הוי השאננים ב......
והבטחים בהר שמרון
נקבי ראשית הגוים
. . . . . . בית ישראל
}

10.

10 {
v. 3. המנדים ליום רע
ותגישון שבת חמס
v. 4. השכבים על־מטות שן
וסרחים על־ערשתם
ואכלים כרים מצאן
ועגלים מתוך מרבק
v. 6.[a] השתים במזרקי יין
וראשית שמנים ימשחו
v. 5. הפרטים על־פי הנבל
כדויד חשבו להם כלי־שיר
}

11.

10 {
v. 6.[b] ולא נחלו על־שבר יוסף
v. 7. לכן עתה יגלו בראש גלים
וסר מרזח סרוחים
v. 8. נשבע אדני יהוה בנפשו
מתעב אנכי את־גאון יעקב
וארמנתיו שנאתי
והסגרתי עיר ומלאה
v. 11. כי־הנה יהוה מצוה
והכה הבית הגדול רסיסים
והבית הקטן בקעים
}

12.

4 {
v. 12. הירצון בסלע סוסים
אם־יחרוש בבקר ים
כי־הפכתם לראש משפט
ופרי צדקה ללענה
}

13.

4 {
v. 13. השמחים ללא דבר
האמרים הלא בחזקנו לקחנו לנו קרנים
v. 14. כי הנני מקים עליכם בית ישראל גוי
ולחצו אתכם מלבוא חמת עד־נחל הערבה
}
נאם־יהוה (אלהי (ה) צבאות)

c. V.

v. 3 gehört לבית ישראל m. E. entweder an das Ende der Ueberschrift in Analogie zu v. 1 und 4, oder es ist versehentlich aus der ersten Stiche von v. 4 in die letzte von v. 3 hinaufgerathen. Unwahrscheinlich ist mir, dass לבית ישראל hinter מאה v. [b] gestellt werden sollte, Nowack S. 138, um das „Qina-Metrum“ herauszubringen. Denn erstens ist dasselbe hier garnicht erforderlich, vgl. v. 16, wo es fehlt, obwohl man es dort mit viel grösserem Recht erwarten könnte. Vor allem aber würde zweitens der jetzt übersichtliche Bau des Verses, zu dem es zahlreiche Analogien

in der prophetischen Literatur giebt, vgl. z. B. oben II 9[b]. 11[a], empfindlich gestört.

v. 5 ist mir der Satz ובאר שבע לא תעברו darum verdächtig, weil betreffs dieses Heiligthums keine Drohung ausgesprochen ist, wie über Bethel und Gilgal. Einen Ausfall derselben anzunehmen, würde den strophischen Aufbau stören. Vgl. auch IV 4 nur Bethel und Gilgal. Beersaba scheint hier aus VIII 14 (oder mit VIII 14 zugleich?) eingetragen, wo es neben Dan (und Samaria) auch aus andern Gründen (siehe oben) unecht ist.[1]

v. 6[b], den ich lese פֶּן־יְשַׁלַּח אֵשׁ בְּבֵית יוסף וגו׳, ist ein Einschub in Anlehnung an die Phrase I 4 u. ö. Der Gedanke an eine Abwendung der Katastrophe, wie er diesem Satze zu Grunde liegt, ist völlig ausserhalb der Erwartung des Amos gelegen. ואין מכבה steht stets absolut; לבית ישראל (so statt לבית אל) ist hier vom Interpolator von v. 6[b] hinzugefügt, um einen grammatischen Anschluss für ההפכים zu schaffen.

v. 8f. sind allgemein als Interpolationen angesehen.

v. 11 lies בּוֹסְכֶם, Wellhausen S. 82.

v. 12 lies חֲטָאֵיכֶם, Wellhausen ibid.

v. 13—15 wie v. 8f.

v. 16 ist die Häufung der Gottesnamen, vgl. III 14, gewiss nicht ursprünglich, sicher ist אדני zu streichen, vielleicht auch אלהי צבאות wegen v. 14. 15 und v. 17 Ende, vgl. Abschnitt C. Ferner ist אל־אבל ומספד zu streichen; dass man die Klagekundigen zur Todtenklage ruft, ist selbstverständlich. Durch Ausscheidung dieser Worte wird der Bau der Strophe korrect. קרא mit אל ist möglich, Gen III 9

1 Hos IV 15, wo der Name Beersaba mit Recht hingehört, ist er ausgefallen; aber aus dem dortigen ursprünglichen Texte in unsre Stelle V 5 eingetragen, hat er sich hier erhalten. Auch VIII 14 ist m. E. von Hos IV 15 abhängig.

(Jon III 2); doch könnte אל auch ein lapsus calami für ל infolge des voraufgehenden אל sein.

v. 17^b, vgl. Ex XII 12. Der Satz ist strophisch überflüssig und müsste darum als erklärender Zusatz gelten.

v. $18^{b\beta}$ und v. 20^a bringen fast mit den gleichen Worten denselben Gedanken zum Ausdruck; v. 20^a wirkt in seiner Frageform originaler als הוא־חשך ולא־אור v. $18^{b\beta}$. Letzterer scheint nach Eindringen des v. 19 aus v. 20^a abgeleitet und zur Beantwortung der Frage v. 18^a vor den Vergleichssatz gestellt zu sein. v. 19 steht ohne jede Verbindung; auch fehlt ein Nachsatz mit כן wie III 12. Es ist m. E. eine sprichwörtliche Redensart, die am Rande angemerkt und dann in den Text gedrungen ist. Diese Randbemerkung sollte das Verderben als ein unentrinnbares bezeichnen. v. 20^a ist das durch die Einschaltung hervorgerufene יום יהוה des stichischen Gleichmasses wegen zu streichen. Statt וְאָפֵל lies וְאֹפֶל, Graetz S. 16.

v. 22 fehlt zugestandenermassen hinter עלות eine Stiche, Wellhausen S. 83.

v. 26 ist anerkanntermassen Zusatz und hat eine Stiche vor והגלתי וגו׳ verdrängt.

v. 27 ist שמו zu streichen, vgl. VI 14 und Wellhausen S. 6.

c. VI.

v. 1 ist ציון Correctur, vgl. S. 1; in ובאו להם steckt ein entstelltes Synonymum zu נקבי.

v. 2 wird allgemein als Einschub angesehen.

v. 5 ist כדויד Glosse, weil über das Mass der zugehörigen Stichen hinausragend.[1] Für כלי schlägt Nowack S. 145 vor, כֹּל „allerlei" zu lesen.

v. 6^a ist vor v. 5 zu stellen, שתים — אכלים. Dann

[1] Beachte den obigen Druck.

folgt: in ihrer gedankenlosen Tändelei פרטים kümmern sie sich nicht u. s. w., v. 6b.

v. 8 ist נאם־יהוה וגו' zu streichen, es fehlt in LXX; für מתאב schreibe מתעב.

v. 9f. ist allgemein als Einschub erkannt.

v. 12 für בבקרים lies בבקר ים, JD Michaelis-Wellhausen.

v. 14 gehört נאם יהוה וגו' an das Ende des Verses, vgl. V 27. Vielleicht ist hier auch צבאות ohne Artikel zu lesen, wie V 27. Vgl. auch V 16 und Abschnitt C. LXX übersetzt an beiden Stellen nicht gleichmässig.

Beide Reden zeigen in ihrem Inhalt charakteristische Unterschiede: III 2 Heimsuchung (פקד), V 2 Vernichtung (קינה). Ferner behandelt die erste Rede das private Leben, die zweite vornehmlich das kultische. Dem Abschnitt III 3 ff., zum Erweise seiner göttlichen Sendung, entspricht nichts in der zweiten Rede. Es ist nur natürlich, dass Amos dieses Thema in einer seiner ersten Reden behandelte und erledigte.

Neben dieser Verschiedenheit aber besteht grosse Verwandtschaft: Nach den fast übereinstimmenden III 1—V 1 Ueberschriften in beiden Fällen Voranstellung des Themas. In beiden Reden setzt sich der Prophet mit einem Vorurtheil seines Volkes auseinander: der Erwählung seitens Jahves, der falschen Werthschätzung des Kultus III 2—V 4. Nach einer Schilderung des gottlosen Treibens III 9 f.—V 7 ff. folgt die Strafandrohung III 11 ff.—V 16 f. Diese zerfällt jedesmal in zwei Theile, einen kürzeren und einen längeren. Gerichtet sind alle vier Theile an die Reichen.[1] IV 1 ff. sind es die Frauen und Männer, V 18 ff. solche, welche von

[1] Dass V 18 ff. nicht „die grosse, in gedrückten Verhältnissen lebende Masse des Volkes" gemeint sei, Nowack S. 118. 144, ergiebt sich deutlich aus der Forderung v. 24 und auch aus den reichen Opfergaben v. 22 f.

der Zukunft etwas erhoffen und andre, die von der Zukunft nichts fürchten.

III.

Das Nächste ist eine nur als Fragment auf uns gekommene Rede wider die Heiligthümer zu Bethel und Gilgal und den Kultus ebendort, wahrscheinlich in Bethel selbst gehalten.

Zu dieser Rede gehören m. E. folgende Bruchstücke: als Grundstock IV 4—12[a] mit fehlendem Anfang und Schluss; ferner mögen hinzugehört haben III 14[b]. IX 1[a] bis הספים und vielleicht auch IX 7.

Eine feierliche oder deutlich markirte Anrede fehlt. Man erwartet eine solche nach Analogie von III 1 und V 1. — Es folgen in v. 4 und 5 eine vier und eine dreistichiche Strophe. Angeredet ist in ihnen nicht die grosse Masse des Volkes, sondern die, welche פשעו d. i. Jahves Humanitätsgebote verachten (vgl. zu dieser Bedeutung von פשע c. If.), und welche in der Lage sind, so reiche Gaben zu spenden, wie v. 4[b]. 5 aufgezählt werden: das sind die vornehmen und tonangebenden Kreise. Nach dem Urtheil des Propheten verkörpern sie die Sünde im ganzen Volke. Darum wendet er sich an sie mit der Bezeichnung des Gesammtvolkes בני ישראל IV 5, vgl. dazu III 1 und V 1 (בית). Diese allgemeine Bezeichnung ist auch zum Theil dadurch motivirt, dass die folgende Strafandrohung dem ganzen Volke gilt. Die Gesammtheit leidet hier für die Sünden einer einzelnen Klasse. — Jahve hat versucht, das Volk d. h. den wichtigsten Theil desselben von seiner Verkehrtheit durch verschiedene Gerichte abzubringen: Hungersnoth, Regenlosigkeit, Miswachs, Krieg und Pest, Erdbeben. Umsonst. Diese Gerichte sind in vierstichichen Strophen behandelt, von denen die mittleren, 2 und 3, einen völlig

übereinstimmenden Bau zeigen. Die beiden vorhergehenden, 1 und 5, ordnen sich insofern zusammen, als sie im Unterschiede von den andern gleichmässig beginnen, וגם (אנכי) אני v. 6. 7. Die erste dieser beiden stimmt bezüglich der Stichenzahl völlig mit Strophe 2—4 zusammen. Gänzlich abweichend ist die zweite, v. 7f. Hier erwartet man, nachdem vom Regen in Beziehung zur Ernte gesprochen ist, nicht von dürstenden Städten bezw. Städtern, sondern von vertrocknenden Feldern zu hören. Ich finde darum in v. $7^{a\beta}$ und 8 störende Einschübe. Doch siehe Genaueres unten.

Der Schluss der Rede ist wegen seiner Härte von der Redaktion beseitigt. Ich vermuthe, dass zu diesem Schlusse III 14^b gehört hat. Der Vers ist in seinem jetzigen Zusammenhang, wie allgemein zugestanden, völlig fremd. Andrerseits ist er seinem Inhalt nach im Munde des Amos sehr wohl denkbar; als „Einschub eines Lesers“ ihn aufzufassen, Nowack S. 133, sehe ich keinen Grund. In den nämlichen Zusammenhang zu gehören scheint mir IX 1 bis הספים, eine Theophanie, welche der Prophet an heiliger Stätte — wie die Ausleger allgemein annehmen in Bethel —, erfahren hat, und welche — wie schwierig auch das Wortverständnis im Einzelnen sein mag — auf eine Drohung, diese heilige Stätte zu zerstören, hinausläuft. Vielleicht hat auch der jetzt ausserhalb aller Verbindung nach vorn und hinten stehende Vers IX 7 in den obigen Zusammenhang gehört.

. . . .

IV 4. באו בית־אל ופשעו
הגלגל הרבו לפשע
והביאו לבקר זבחיכם
לשלשת ימים מעשרתיכם
[4]

v. 5. וקטר מחמץ תודה
וקראו נדבות השמיעו
כי כן אהבתם בני ישראל
[3]
נאם אדני יהוה

I.

v. 6. וגם אני נתתי לכם
נקיון שנים בכל־עריכם
וחסר לחם בכל מקומתיכם
ולא־שבתם עדי
נאם־יהוה[1]

2.

v. 9.

הכיתי אתכם בשדפון ובירקון
החרבתי גנותיכם וכרמיכם
ותאניכם וזיתיכם יאכל הגזם
ולא־שבתם עדי
נאם־יהוה

3.

v. 10.

שלחתי בכם דבר בדרך מצרים
הרגתי בחרב בחוריכם עם שבי סוסיכם
ואעלה באש מחניכם באפכם
ולא־שבתם עדי
נאם־יהוה

4.

v. 11.

הפכתי בכם . . . .
כמהפכת אלהים את־סדם ואת־עמר
ותהיו כאוד מצל משרפה
ולא־שבתם עדי
נאם־יהוה

v. 12. לכן כה אעשה־לך ישראל

III 14. ופקדתי על־מזבחות בית־אל
ונגדעו קרנות המזבח ונפלו לארץ

IX 1. ראיתי את־אדני נצב על־המזבח
ויאמר הך הכפתור וירעשו הספים

[1] Man beachte den Reim hier und am Ende von v. 9. 10. 11, ebenso wie v. 8.

IX 7.[1] הלוא כבני כשיים אתם לי בני ישראל
הלוא את־ישראל העליתי מארץ מצרים
ופלשתיים מכפתור וארם מקיר
נאם־יהוה

5.

IV $7.^{a\alpha}$ וגם אנכי מנעתי מכם
את־הגשם בעוד שלשה חדשים לקציר
v. $7.^{b}$ חלקה אחת תמטר
וחלקה אשר־לא־תמטיר עליה תיבש
v. $8.^{b}$ ולא־שבתם עדי
נאם־יהוה

5a.

v. $7.^{a\beta}$ והמטרתי על־עיר אחת
ועל־עיר אחת לא אמטיר
v. 8. ונעו שתים שלש ערים אל־עיר אחת
לשתות מים ולא ישבעו
ולא־שבתם עדי
נאם־יהוה

c. IV.

v. 5^{b}. 6, vgl. II 8. 9 derselbe Gegensatz: das Verhalten der Israeliten und demgegenüber Jahves Thun eingeleitet mit ואנכי bezw. וגם אני. Vgl. Mal II 8f.

Von den folgenden Strophen besteht genaue Aehnlichkeit im Bau zwischen den oben mit 2 und 3 bezeichneten: beachte die Perfecta in der ersten und zweiten, das Imperfectum in der dritten Stiche. Abweichend im innern Bau, weniger unter sich, als im Vergleich mit 2 und 3, sind Strophe 1 und 4. Gänzlich aus dem Schema fällt heraus v. 7. 8. Störend ist hier zunächst, wie gesagt, v. $7^{a\beta}$. 8. Nehmen wir diese Verse heraus, so entsprechen sie stichisch genau v. $7^{a\alpha}$. 7^{b}. Vervollständigen wir v. $7^{a\beta}$. 8 durch den Refrain, so erhalten wir zwei gleichgebaute Strophen. Keine der beiden kann als ursprünglich gelten. Denn 1) haben sie fünf statt vier Stichen. 2) macht der Inhalt Schwierigkeiten. Strophe 1: Wegfall der Getreideernte. Strophe 2: Wegfall der Wein- und Obstlese. Strophe 3: Krieg und Pest. Strophe 4: Erdbeben. Alles sorgfältig von einander geschiedene, konkrete Kalamitäten. Strophe 5 und 5^{a}:

[1] Mit der hier eingehaltenen Folge soll kein Urtheil über den ursprünglichen Zusammenhang und Gedankenfortschritt abgegeben sein.

Regenlosigkeit, vgl. Zach XIV 17. Diese Kalamität berührt sich in Strophe 5 bezüglich ihrer Konsequenzen mit Strophe 1 und auch 2; beachte ausserdem die Berührung von Strophe 5ª mit VIII 11f. Ich vermuthe, Strophe 5 ist ein späterer Einschub, wegen וגם אנכי mit Anlehnung an Strophe 1, und Strophe 5ª ist eine Variation dazu (ob aus derselben Feder, aus welcher VIII 11f. stammt?), vom Rande in den Text eingedrungen.[1]

v. 9 lies für הרבות mit Wellhausen S. 80 החרבתי.

v. 10 lies für ובאפכם mit Wellhausen S. 80 באפכם.

v. 11 ist vielleicht hinter בכם eine Lücke anzunehmen, wenigstens fällt die Kürze dieser Stiche auf.

c. IX.

v. 1 sei, angesichts der sachlichen Schwierigkeit des Textes, auf die Identität aufmerksam gemacht zwischen den zwei ersten Buchstaben des Wortes הכפתור und dem vorhergehenden Worte הך.

IV.

Hieran schliessen sich vier Visionen. Dieselben zeigen, wie die vier Orakel c. If., einen sehr verwandten Bau, sowohl unter sich, als besonders paarweise, die erste und zweite, wie die dritte und vierte.

1.

VII 1. כה הראני אדני יהוה
3 { והנה יוצר גבי בתחלת עלות הלקש
והנה־ילק אחר גזי המלך
v. 2. ויהי הוא מכלה לאכול את־עשב הארץ }
3 { ואמר אדני יהוה סלח־נא
מי יקום יעקב כי קטן הוא
v. 3. נחם יהוה על־זאת לא תהיה }
אמר יהוה

2.

v. 4. כה הראני אדני יהוה
3 { והנה קרא לרב באש אדני יהוה
ותאכל את־תהום רבה
ואכלה את־החלק }
3 { v. 5. ואמר אדני יהוה חדל־נא
מי יקום יעקב כי קטן הוא
v. 6. נחם יהוה על־זאת גם־היא לא תהיה }
אמר אדני יהוה

---

[1] Beachte neben der Vierzahl dieser Strophen die der Orakel in c. If., der Visionen in c. VIIf. und der Sprüche in III 3—6. Dazu den Zahlenspruch — drei, vier Frevel — c. If.

3.

v. 7 כה הראני אדני יהוה
3 { והנה נצב על־חומה ובידו אנך
v. 8. ויאמר אלי מה־אתה ראה עמוס
ואמר אנך
2 { ויאמר אדני הנני שם אנך בקרב עמי ישראל
לא־אוסיף עוד עבור לו
3 { v. 9. ונשמו במות ישחק
ומקדשי ישראל יחרבו
וקמתי על־בית ירבעם בחרב
נאם יהוה

4.

VIII 1. כה הראני אדני יהוה
3 { והנה כלוב קיץ
v. 2. ויאמר מה־אתה ראה עמוס
ואמר כלוב קיץ
2 { ויאמר יהוה אלי בא הקץ אל־עמי ישראל
לא־אוסיף עוד עבור לו
3 { v. 3. והילילו שרות היכל (ביום ההוא)
רב הפגר בכל־מקום
השליך ה . . . . . .
נאם אדני יהוה

c. VII.

v. 1 lies mit Hoffmann-Wellhausen ילק.

v. 2 lies mit Torrey-Wellhausen ויהי הוא מכלה.

v. 7^a ergänze in Analogie zu VII 1. 4. VIII 1 אדני יהוה.

v. 7^b streiche אדני in Analogie zu VII 1. 4; statt חומת אנך lies חומה.

v. 8 streiche יהוה.

v. 8^b beachte hier und VIII 2^b das die Mitte bildende Distichon, wie in den vier Orakeln c. I f.

v. 9 Ende ergänze נאם־יהוה in Anlehnung an VII 3 bezüglich des Gottesnamens, in Anlehnung an VIII 3 bezüglich des נאם.

c. VIII.

v. 3 lies mit Hoffmann-Wellhausen שָׁרוֹת. Am Ende der Stiche ist היום ההוא metrisch überflüssig und inhaltlich absolut nicht erforderlich, vgl. VIII 9. נאם אדני יהוה gehört an das Ende des Verses. הִשְׁלִיךְ bedeutet „man stürzt um“, in הם ist ה ursprünglich der Artikel und ם der (wahrscheinlich entstellte) Anfangsbuchstabe eines Nomens, etwa מִזְבְּחוֹת, vgl. meine Vermuthung zu IV 3^b; zum Gedanken III 14^b.

V.

Die vier Visionen gehören unbedingt zusammen, genau so wie die vier Orakel in c. I f. Der historische Abschnitt

VII 10—17 zwischen der eng verwandten dritten und vierten Vision steht nicht an seiner ursprünglichen Stelle. Der Gedanke v. 9b hat m. E. Anlass gegeben, den Abschnitt gerade an dieser Stelle einzuschalten.

Auch hier sind die Reden oder Aussprüche des Oberpriesters wie des Propheten deutlich wahrnehmbar strophisch gebaut. Es liegen fünf vierstichiche Strophen vor:

1.

וישלח אמציה כהן בית־אל VII 10.
אל־ירבעם מלך־ישראל לאמר
קשר עליך עמוס בקרב בית ישראל
לא־תוכל הארץ להכיל את־כל־דבריו
4 כי־כה אמר עמוס בחרב ימות ירבעם v. 11.
וישראל גלה יגלה מעל אדמתו

2.

ויאמר אמציה אל־עמוס v. 12.
חזה לך ברח־לך אל־ארץ יהודה
ואכל־שם לחם ושם תנבא
4 ובית אל לא־תוסיף עוד להנבא v. 13.
כי מקדש־מלך הוא ובית ממלכה

3.

ויען עמוס ויאמר אל־אמציה v. 14.
לא־נביא אנכי ולא בן־נביא
כי־נוקד אנכי ובולס שקמים
4 ויקחני יהוה מאחרי הצאן v. 15.
(ויאמר אלי יהוה)
לך הנבא אל־עמי ישראל

4.

ועתה שמע דבר־יהוה v. 16.
אתה אמר
4 לא תנבא על־ישראל
ולא תטיף על־בית ישחק

5.

לכן כה־אמר יהוה v. 17.
אשתך בעיר תזנה
4 ובניך ובנתיך בחרב יפלו
ואדמתך בחבל תחלק
ואתה על־אדמה טמאה תמות

v. 13 scheint mir das zweite הוא Zusatz eines Abschreibens zu sein; grammatisch ist es, wie v. 14ᵇ zeigt, überflüssig; und gegenüber dem doppelten מלך — ממלכה und der Betonung, welche auf diesen Worten liegt, macht das zweimalige הוא den Eindruck des Gekünstelten.

v. 14 meine ich ebenso über das zweite אנכי urtheilen zu sollen. Dieses stört ausserdem die Symmetrie zwischen der ersten und zweiten Stiche. Das im Ganzen dreimalige אנכי verdanken wir einem „geistreichen“ Abschreiber. Statt בוקר lies mit Graetz-Wellhausen נוקד.

v. 15 kann ויאמר אלי יהוה nicht zur Strophe gerechnet werden. Vielleicht ist es überhaupt ein verdeutlichender Einschub.

v. 17, vgl. IV 2f. VIII 13f. Der Satz וישראל גלה יגלה מעל אדמתו ist ein Zusatz aus v. 11. Abgesehen davon, dass er die Strophe überfüllt, schwächt er den Eindruck der vierten Stiche. Der, welcher ihn hinzufügte, wollte damit das Unglück der oberpriesterlichen Familie erklären als im Zusammenhang stehend mit dem Unglück des ganzen Volkes, der allgemeinen Deportation.

B.

Der theologische Gehalt des Amos-Buches.

Amos erhält eine Ahnung, welche er als von Jahve ihm eingegeben ansieht, und welche ihm sagt, dass Israel Unheil bevorsteht.

Jene Unheilsahnung ist eine Aeusserung des einzigartigen, lebendigen und intimen Verkehres des Propheten mit seinem

Gott. Ursprung und Wesen dieses Verkehrs entziehen sich streng wissenschaftlicher Erkenntnis. Sicher aber spielt, wenn wir von unserm eignen religiösen Leben aus einen Schluss machen dürfen, das Gebet in diesem Verkehr eine hervorragende Rolle. Amos' Visionen bestätigen diesen Schluss.

Infolge des Urtheils, welches der Prophet über den religiös-sittlichen Zustand seines Volkes hat, erblickt er in dem nahenden Unheil ein göttliches Strafgericht. Er sucht den drohenden Gotteszorn abzuwenden.

Wiederholt bittet er für sein Volk um Gnade; als Jahves Antwort erfährt er nur neue Ahnungen des Verderbens, in immer bestimmterer Form. Erst war es eine Heuschreckenplage, dann eine Dürre; zuletzt ist es eine kriegerische Katastrophe, welche das völlige Ende des Volkes bedeutet, herbeigeführt durch den unversöhnlich zürnenden Jahve. Amos ergiebt sich in den göttlichen Rathschluss. Mit unerschütterlicher Gewissheit steht jetzt das Ende seines Volkes vor seiner Seele.

Als Vollstrecker des Gerichtes Jahves erscheinen dem Propheten die schon seit Jahrzehnten gegen Palästina andringenden Assyrer, welche er allerdings, gewiss absichtlich, nicht mit Namen nennt. Ihr Kriegssturm wird nicht nur über Israel, auch über die angrenzenden Staaten mit vernichtender Gewalt daherbrausen.

Dem Amos verschärft sich mit dieser Ahnung, als Rechtfertigung ihres Inhalts, sein Urtheil über die religiös-sittliche Beschaffenheit seines Volkes und der Nachbaren desselben.[1]

Die Gedanken, aus denen dieses Urtheil resultirt, bieten inhaltlich nichts wesentlich Neues.

---

[1] Vgl. zum Bisherigen Frd. Giesebrecht, die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten, Göttingen 1897 S. 77 ff.

Amos ist Monotheist. Er sieht in Jahve den einigen, allmächtigen Herrn in Natur und Geschichte. Die תהום רבה trocknet er aus, VII 3 und dem mythischen Ungeheuer הנחש בקרקע הים ertheilt er Befehl, IX 3.[1] Den Völkern hat er ihre Wohnsitze angewiesen, indem er Israel aus Aegypten, die Philister aus Kaphtor und die Aramäer aus Kir heraufführte, IX 7. Aber so gewaltig auch Amos in religiöser und sittlicher Beziehung den Durchschnitt seines Volkes überragt, diesem Monotheismus fehlt es nicht an historischer Vorbereitung. Elias darf ein Jahrhundert vor Amos als Vertreter des Monotheismus bezeichnet werden, vgl. R. Kittel, die Bücher der Könige, übersetzt und erklärt, 1900 S. 144 f. Auch Micha ben Jimla darf als solcher gelten, vgl. J. Wellhausen, israelitische und jüdische Geschichte [2] S. 75. Giesebrecht verweist hierzu noch auf die höchstwahrscheinlich vor Amos, sicherlich aber unabhängig von ihm entstandene Grundlage der jahvistischen Urgeschichte; auch sie beruht auf monotheistischer Anschauung, a. a. O. S. 32 f.[2]

Ebenso erscheint der sittliche Zug in dem Jahve-Glauben unseres Propheten historisch motivirt. Man kannte in Israel längst bestimmte Humanitätsgesetze. Jahve war es, der sie gegeben, und der zugleich darüber wachte, dass sie gehalten wurden. Diese Gesetze hatten wohl auch schon eine gewisse internationale Geltung insofern, als die göttliche Strafe den Frevler auch aus den andern Völkern ereilte, wenn derselbe sich an Israel vergangen hatte. Für das, was Amos

---

[1] Vgl. zur zweiten Stelle H. Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 81 f., zu beiden jetzt Frd. Giesebrecht, die Geschichtlichkeit des Sinaibundes, Königsberg Pr. 1900, S. 35.

[2] Dieser Monotheismus ist vorwiegend erst ein praktischer. Selbst bei Amos muss er, z. B. mit Rücksicht auf VII 17, noch als solcher angesehen werden.

an sittlichen Forderungen ausspricht, erwartet er die rückhaltlose Zustimmung des israelitischen Volksgewissens.[1]

Als neu dürfen bezeichnet werden die Konsequenzen, welche der Prophet mit eiserner Strenge und schroffer Einseitigkeit aus seinen Glaubensanschauungen zieht: Jahve, der einige Gott und gleichzeitig der Hort der Humanitätsgebote, wird zum alleinigen Hüter der sittlichen Ordnung in der Völkerwelt.

Jahves Wesen geht dem Propheten auf in der Gerechtigkeit. Er schaut seinen Gott mit dem Bleiloth in der Hand, d. h. er erkennt, dass Jahve nichts dulde, was nicht in religiös-sittlichem Sinne lothrecht sei, VII 7 ff.

Wo immer auf Erden, sei es in Israel, sei es unter den Heiden, Recht und Billigkeit unterdrückt wird, da muss Jahve einschreiten und wie verzehrendes Feuer die Thäter des Unrechts und damit dieses selbst ausrotten. So droht sein Vernichtungsgericht den Aramäern und Ammonitern wegen grausamer Behandlung von Kriegsgefangenen, I 3. 13, den Philistern wegen Menschenraub und -handel, I 6, den Moabitern wegen Schändung von Todtengebeinen, II 1; alles schwere Verstösse gegen seine Humanitätsgesetze, פשע. Ja, seinem eignen Volke macht er den Garaus wegen der Korruption in der Rechtspflege, II 6b. V 7. 10. 12. VI 12b und der Uebervortheilung des gemeinen Mannes, III 9b. 10. IV 1. VIII 4. 5.

Diese letzte Konsequenz war für Israel völlig neu und trat am Schärfsten den volksthümlichen Erwartungen entgegen.

Prophet und Volk stimmten darin überein, dass Israel

---

[1] Die letzte Wurzel des monotheistischen wie des ethischen Charakters des Jahve-Glaubens, wie er uns bei Amos entgegentritt, werden wir unter Voraussetzung einer historischen Entwicklung in der Religionsstiftung des Moses zu suchen haben.

Jahves Volk sei, VII 8. 15. VIII 2, der Erstling unter den Völkern, VI 1; dass Jahve es erwählt habe aus allen Nationen der Erde, III 2. Vgl. Hos XIII 5 MT.

Die Beziehung Israels zu Jahve war also, auch nach der Auffassung des Volkes, gegen Nowack a. a. O. S. 117, keine natürliche, sondern eine in einem historischen Moment durch Jahve begründete. Wann, wo und unter welchen näheren Umständen diese Erwählung erfolgt ist, das wird von Amos als seinen Volksgenossen bekannt vorausgesetzt und nicht weiter erwähnt. Als eine Manifestation dieser Erwählung darf aber angesehen werden, dass Jahve Israel aus Aegypten herauf und durch die Wüste hindurch in das Land der Amoriter geführt hat, II 10. V 25, die er seinetwegen ausgerottet, II 9. 10. Vgl. Hos XIII 4. 5; dass er es durch Propheten und Nasiräer fortgesetzt weiter unterwiesen hat, II 11; vor allem aber, dass er einmal grundlegend ihm seinen Willen kundgethan hat, III 2. Als Gegenleistung, als Dank für alle seine Gnadenerweisungen erwartet Jahve seitens Israels einen besonderen Eifer in der Befolgung seiner Gebote, II 9f. III 2. In dieser Erwartung täuscht sich Jahve und erntet Undank.[1] Und hier ist es, wo Prophet und Volk in ihren Anschauungen auseinandergehen.

Unbefangene Exegese wird m. E. nicht umhin können, die von Amos III 2 erwähnte Erwählung Israels von Seiten Jahves auf den Sinai-Bund zu deuten, auch wenn das Wort „Bund“ und ein Hinweis auf den historischen Vorgang am Sinai fehlt. Was Giesebrecht für Hosea behauptet, a. a. O. S. 49ff., dass er den Sinaibund als historische Thatsache voraussetze, das muss auch für Amos beansprucht werden. Jahve verpflichtete sich dem Volke gegenüber zu Schutz

---

[1] Dass Israel undankbar, wird nicht ausdrücklich gesagt, wie Mich VI 3, vgl. Nowack S. 214.

und Fürsorge und verpflichtete das Volk ihm gegenüber zur Befolgung seiner Gebote. Jahve erfüllte die Pflichten, welche er übernommen, unentwegt, vgl. Mal III 6. Anders Israel; es veräusserlichte seine religiösen Verpflichtungen, indem es versäumte, die sittlichen Gebote einzuhalten und sich rein auf seine kultischen Pflichten beschränkte. Die Religion ging der breiten Masse des Volkes im Kultus auf, sie wurde zu einem äusserlichen opus operandum. Und je reicher die Opfer ausfielen, desto besser glaubte man Jahves Ansprüchen genügt zu haben. Man kann zwar nicht mit Smend, alttestamentliche Religionsgeschichte [2] S. 186 behaupten, dass das Gottvertrauen des Volkes in dem Kultus wurzelte. Das wurzelte vielmehr in dem Bewusstsein der Erwählung. Im Kultus wollte man dieses einmal von Jahve begründete Verhältnis nur pflegen. Aber dieser Kultus unter ständiger Vernachlässigung des göttlichen Sittengesetzes bedeutete eine continuirliche Kränkung Jahves, des Schützers von Recht und Billigkeit.

Darum ist es Amos' Folgerung, dass Jahve den einmal geschlossenen Bund — oder um dieses Wort zu vermeiden — das einmal geschaffene Verhältnis mit Israel auflösen und das Volk vernichten müsse. Eine Folgerung, die Israel so unerhört erschien, dass es an der göttlichen Sendung dieses Propheten zunächst zweifelte, III 3 ff. [1], und ihm schliesslich wegen seiner unaufhörlichen Unglücksbotschaft den Mund verbot, VII 13.

In diesem göttlichen Vernichtungsgericht triumphiert das Recht über das Unrecht. Die nationalen Schranken des Jahve-Glaubens fallen. Jahve wird, wie gesagt, zum einigen Hüter der sittlichen Ordnung in der Völkerwelt.

---

[1] III 3—8 beweisen die göttliche Sendung des Propheten. Diese Beweisführung hat zur nothwendigen Voraussetzung einen Zweifel an der Echtheit seines prophetischen Auftrags beim Volke.

Der Kardinalvorwurf, welchen Amos (im Namen Jahves) seinen Volksgenossen macht, ist die Unterdrückung der geringen Leute seitens der Vornehmen und Begüterten; vor Gericht verkehren sie das Recht zu Gift und die Gerechtigkeit zu Wermuth, V 7. VI 12b. Der bestechliche Richter entscheidet allemal zu Gunsten der Wohlhabenden. Der Arme muss mit seinen letzten Habseligkeiten büssen, V 12b. II 8. Im Handelsverkehr führen sie zu kleines Mass und zu schweres Gewicht auf der Geldwaage, VIII 5b. Der Grossgrundbesitzer übervortheilt den armen Handwerker beim Einkauf des nothwendigsten Lebensmittels, VIII 4. 5a.

Darin allein erblickt der Prophet den Krebsschaden des Volkslebens. Aus ihm ergeben sich alle weiteren Uebel.

Als eines derselben erscheint das verschwenderische Wohlleben. Der zu Unrecht erworbene Reichthum, III 10b, gestattet ihnen stolze Quaderbauten und prächtige Weingärten, V 11, Winterpaläste und Lusthäuser für den Sommeraufenthalt, III 15, luxuriös eingerichtet mit elfenbeingeschmückten Ruhebetten und kostbaren Divanen, III 12b. VI 4a. In diesen Palästen geht es natürlich hoch her. Von den besten Thieren der Heerde und ausgesuchten Weinen veranstalten sie üppige Gelage, VI 4b. Musik und Gesang ergötzen die Schmausenden, VI 5. Schier unersättlich in seinem Verlangen nach den Freuden der Geselligkeit ist das weibliche Geschlecht, IV 1.

Eine andere, noch schlimmere Folge jenes Hauptschadens ist, dass der Luxus, welcher sich im Privatleben eingebürgert hat, auch im Kultus üblich wird. Zahlreich und werthvoll sind ihre Opfergaben, IV 4b. 5a. V 22; geistliche Lieder mit musikalischer Begleitung erschallen zu Ehren Jahves, V 23. Beim folgenden Opfermahl herrscht Schlemmen und Prassen, II 8; in dieser Stimmung zwingen sie die Nasiräer, Wein

zu trinken, verbieten den Propheten den Mund, gehn Vater und Sohn zur Hetäre, II 7b.

Alle Reden des Amos wenden sich ausschliesslich an die Vornehmen und Reichen im Volke und ergehn sich in Anklagen über ihre Vergewaltigung der niederen Klassen. Verhasst ist Jahve erstens ihre luxuriöse Lebensführung. Denn sie wird bestritten von dem, was man jenen unrechter Weise abgenommen hat; zweitens — und noch mehr als das erstere — der Aufwand im Kultus. Hier bekommt Jahve gewissermassen seinen Antheil, er, der Hort der Gerechtigkeit, an dem ungerechten Mammon. Dieser Kultus ist eine schwere Beleidigung Jahves. Darum die leidenschaftlichen Worte, wo Amos auf den Kult zu sprechen kommt, II 7f. IV 4f. V 5. 21ff.[1]

Jahve hatte versucht, sein Volk zurechtzuweisen. Landplagen, wie Dürre und Miswachs hatten Theuerung und Hungersnoth über Israel gebracht, IV 6. Das entsetzliche Elend der Syrerkriege, und in ihrem Gefolge die Pest, I 3. 13. IV 10, sogar ein verheerendes Erdbeben, IV 11. I 1, hatten sich jenen Plagen angeschlossen. Alles vergeblich.

Man war taub für die Sprache der Gerichte Gottes. Eine Verwirrung der sittlichen Begriffe war eingetreten, dass man überhaupt nicht mehr im Stande war, redlich und rechtlich zu handeln, III 10.

Jahve, der gerechte Gott, kann das nicht mehr mit an-

---

[1] Der Prophet eifert nicht gegen den Kultus überhaupt, nicht einmal gegen die reichlichen Opfer an sich mag er etwas gehabt haben; sondern ausschliesslich dagegen richtet sich seine Polemik, dass man opferte von einem Besitz, der ganz oder theilweis zu Unrecht erworben war; dass man bei solchem Opfer, vor Jahves Angesicht, sich schamlos hinwegsetzte über das, was sein heiliger Wille forderte. Man entweihte seinen heiligen Namen, II 7 und glaubte bei alle dem noch in seiner besonderen Gnade zu stehn und grade wegen des Kultus seines Beistandes am Tage Jahves gewiss sein zu dürfen, V 18ff.

sehen. Er will nicht mehr vergeben, VII 8. Das Ende seines Volkes ist bei ihm beschlossen, VIII 2.

Amos verkündet die Katastrophe gelegentlich eines grossen Opferfestes in Bethel. Einen Tag der Finsternis, V 18. 20. VIII 9, einen Tag tiefster Trauer bringt dieselbe übers Land, V 1. 2. 16. 17. VIII 10. Von Hamath bis an den Weidenbach, durch ganz Israel hindurch, wird der Feind das Volk bedrängen, VI 14; das israelitische Heer erleidet enorme Verluste, V 3, auch der Tapferste vermag nicht zu bestehn und dem Schnellsten eröffnet sich keine Zuflucht, II 14—16. IX 1^{b}—3. Die Jahve-Heiligthümer werden von Grund aus zerstört, V 5. Die Hauptstadt wird erobert, III 11, die Paläste und Luxusbauten geplündert und in Brand gesteckt, III 11. 15. V 11. VI 11. Die vornehmen Frauen holt man heraus und schleppt sie in schmachvolle Knechtschaft, IV 2. Sie müssen mit den andern Gefangenen über Damaskus hinaus ins Exil, V 27. Auf dem Wege dorthin sinken Jünglinge und Jungfrauen verschmachtet zu Boden, VIII 13; und Jahve entbietet das Schwert, dass dieses noch unter den übrigen aufräumt, IX 4. Unentrinnbar ist das Verhängniss, V 19, und bedeutet für Israel das absolute Ende, V 2. Das ganze Volk erliegt der Katastrophe, welche verschuldet ist allein durch die Reichen und Vornehmen.

C.

Jahve Zebaoth.

Die bisherigen statistischen Angaben über die verschiedenen Wiedergabe durch LXX und dergleichen sind sämmtlich un-

Ia. הצבאות

No.	Ort.	LXX.	Zeit und Echtheit.
1.*	Am. 6, 14.	κύριος τῶν δυνάμεων B.	um 760; Artikel vor צ" verdächtig, vgl. S. 20.
2.	Hos. 12, 6.	κ. ὁ θ. ὁ παντοκράτωρ.	später Einschub mit Rücksicht auf Ex. 3, 15.
			Ib. הצבאות
3.*	Am. 3, 13.	κ. ὁ θ. ὁ π.	um 760; v. b wahrsch. späterer Zusatz, vgl. S. 12.
			Ic. הצבאות
4.*	Am. 9, 5.	κ. κ. ὁ θ. ὁ π.	später Einschub.
			II. צבאות
	Histor. Literatur.		
5.*	Sam. β 5, 10.	κ. π.	bald nach 900; אלהי verdächtig wegen
	Chron. α 11, 9.	κ. π.	Paralleltext ohne אלהי.
6.*	Reg. α 19, 14.	κ. π.	bald nach 800; אלהי wahrsch. verschuldet
	Reg. α 19, 10.	κ. π.	durch exil. oder nachexil. Einschub.
	Poetische Literatur.		
7.	Ps. 89, 9.	κ. ὁ θ. τῶν δυνάμεων.	450—400.

[1] Der Stern in der Rubrik „Bemerkungen“ deutet an, dass der Zebaoth- oder dergl. sich findet. Ueber den Stern in der Rubrik „No.“ vgl. S. 56.

Formen des Namens Jahve Zebaoth, deren Vorkommen im A.T., genau oder unvollständig. Daher die folgende Tabelle.

יהוה אלהי.

Bemerkungen.[1]

* Sein Strafgericht über Israel.

Seine Begegnung mit Jakob.

אדני יהוה אלהי.

* Sein Strafgericht über Israel.

אדני יהוה.

Seine Allmacht in der Natur. שְׁמוֹ. v. 5 ist vor הצ״ ausgefallen אלהי, v. 6 vor שְׁמוֹ m. E. צבאות.

יהוה אלהי.

Er war mit David und mehrte dessen Macht.

v. 11[b]. 12 lehrt, dass die Naturmächte ihm zu Gebote stehn.

Der Allmächtige, Unvergleichliche im Kreise der Engel.

Name der betreffenden Stelle in der Formel: „So spricht“ oder „Ausspruch“

No.	Ort.	LXX.	Zeit und Echtheit.
	Prophet. Literatur.		
8.	Am. 4, 13.	κ. ὁ ϑ. ὁ π.	später Einschub
9.	Am. 5, 14.	κ. ὁ ϑ. ὁ π.	späterer Einschub.
10.	Am. 5, 15.	desgleichen.	desgleichen.
11.	Am. 5, 16 + ארני.	desgleichen.	"א sicher Zusatz; א" צ" verdächtig wegen v. 17 fin., vgl. S. 18.
12.	Am. 5, 27.	desgleichen.	um 760.
13*.	Am. 6, 8.	fehlt.	um 760; wahrsch. späterer Zusatz, vgl. S. 20.
14.*	Jer. 5, 14.	κύριος παντοκράτωρ.	605.
15.*	Jer. 15, 16.	κ. π.	604.
16.*	Jer. 35, 17 + אלהי' ישראל.	κύριος.	bald nach 597. } "א vor "צ in diesen 3 Stellen verdächtig, da 32 mal bei Jer. die Formel ohne "א vor "צ begegnet; u. a. 35, 13. 18. 19. 44, 2. 11. 25.
17.*	Jer. 38, 17 + desgl.	κ.	exilisch.
18.*	Jer. 44, 7 + desgl.	κ. π.	desgl.

IIIa. צבאות

No.	Ort.	LXX.	Zeit und Echtheit.
	Histor. Literatur.[1]		
19.*	Sam. α 1, 3 + בשלה.	κ. ὁ ϑ. Σαβαωϑ.	um 750.
20.*	Sam. α 1, 11.	κ. ἐλωε Σ.	desgleichen.
21.*	Sam. α 4, 4 + ישב הכרבים.	κύριος.	vor 800. Ob "י הכ" späterer Zusatz?
22. *	Sam. α 15, 2.	κ. Σ.	vor 725.
23.*	Sam. α 17, 45 + אלהי מערכות ישראל.	κ. ϑ. Σ.	um 625. Ob "י "מ "א späterer Zusatz?
24.	Sam. β 6, 2 + ישב הכרבים.	ὁ κ. τῶν δυνάμεων.	bald nach 900. Ob "י הכ" späterer Zusatz?
25.	Sam. β 6, 18.	desgleichen.	desgleichen.
26.	Sam. β 7, 8.	κ. παντοκράτωρ.	um 625.
	Chron. α 17, 7.	desgleichen.	Parallelstelle.
27.	Sam. β 7,26 + אלהים על ישראל.	desgleichen.	um 625.
	Chron. α 17, 24.	κ. κ. π.	Parallelstelle.
28.	Sam. β 7, 27 + אלהי ישראל.	κ. π.	um 625.

[1] Vgl. II 5: Chron. α 11, 9.

Bemerkungen.

Seine Allmacht in der Natur. שְׁמוֹ.
Er ist mit uns, spricht Israel.
Vielleicht erbarmt er sich des Restes Joseph.
* Sein Strafgericht über Israel.

* שְׁמוֹ ist zu streichen, wie sicher Jer. 46, 18, wahrscheinlich 48, 15. 51, 57. Sein Strafgericht über Israel.
* desgleichen.

* Sein Wort macht er zu verzehrendem Feuer.
Der Prophet gehört ihm zu.

* Sein Strafgericht an Juda und Jerusalem.

* Rath zur Uebergabe der Stadt an die Chaldäer.
* Androhung völliger Vernichtung an die nach Aegypten Geflohenen.

יהוה.

} Der Herr des Heiligthums zu Silo.
Der Gott der heiligen Lade zu Silo.

* Sein Aufruf zum heiligen Krieg wider Amalek.
Der Gott der Schlachtreihen Israels.

} Der Gott der nach Jerusalem heimgeholten Lade.

* Seine Verheissung an das Davidhaus.

} Desgleichen.

No.	Ort.	LXX.	Zeit und Echtheit.
29.	Reg. α 18, 15.	κ. τῶν δυνάμεων.	bald nach 800.
30.	Reg. β 3, 14.	desgleichen.	um 775.
	Reg. β 19, 31 Qrê, vgl. Jes. 37, 32.		noch vorexilisch.
	Poetische Literatur.		
31.	Ps. 24, 10.	κ. τ. δ.	wahrscheinlich nachexilisch.
32.	Ps. 46, 8.	desgleichen.	um 700.
33.	Ps. 46, 12.	desgleichen.	desgleichen.
34.	Ps. 48, 9.	desgleichen.	um 700.
35.	Ps. 84, 2.	desgleichen.	wahrscheinlich nachexilisch.
36.	Ps. 84, 4 + מלכי ואלהי.	desgleichen.	desgleichen.
37.	Ps. 84, 13.	desgleichen.	desgleichen.
	Prophet. Literatur.		
38.	Jes. 1, 9.	κ. Σαβαωϑ.	um 700.
39.	Jes. 2, 12.	desgleichen.	vor 735.
40.	Jes. 5, 7.	desgleichen.	desgleichen.
41.	Jes. 5, 9.	desgleichen.	desgleichen.
42.	Jes. 5, 16.	desgleichen.	unecht.
43.	Jes. 5, 24.	desgleichen.	vor 735.
44.	Jes. 6, 3.	desgleichen.	bald nach 740.
45.	Jes. 6, 5.	desgleichen.	bald nach 740.
46.*	Jes. 8, 13.	κύριος.	um 735.
47.	Jes. 8, 18.	κ. Σαβαωϑ.	desgleichen.
48.	Jes. 9, 6.	desgleichen.	nach 735.
49.*	Jes. 9, 12.	κύριος.	desgleichen.
50.*	Jes. 9, 18.	desgleichen.	desgleichen.
51.*	Jes. 10, 26.	ὁ ϑεός.	wahrscheinlich unecht.
52.	Jes. 13, 4.	κ. Σαβαωϑ.	kurz vor 538.
53.	Jes. 13, 13.	desgleichen.	desgleichen.
54.	Jes. 14, 22.	desgleichen.	desgleichen.
55.	Jes. 14, 23.	κ. Σ. S. om. AB.	desgleichen.
56.	Jes. 14, 24.	κ. Σ.	vor 701.
57.*	Jes. 14, 27.	ὁ ϑ. ὁ ἅγιος.	desgleichen.
58.	Jes. 17, 3.	κ. Σ.	um 735.
59.	Jes. 18, 7 bis.	κ. Σ.	später Nachtrag.
60.	Jes. 19, 12.	desgleichen.	sicher unecht; aus jüngerer Zeit.
61.	Jes. 19, 16.	desgleichen.	aus jüngster Zeit.
62.	Jes. 19, 17.	κ. Σαβαωϑ A.	desgleichen.

} Elias und Elisa schwören beim Leben des Jahve Zebaoth. Vgl. daneben Reg. α 17, 1.

Der starke Kriegsheld. Vgl. Ex. 15, 3.

} Der Allmächtige in Natur und Geschichte, eine feste Burg Jakobs.

Er schützt seine Stadt gegen feindliche Angriffe.

Sein Tempel ist lieblich.

} Seine Altäre eine Wallfahrtsstätte.

Er hat es gefügt, dass Juda nicht gänzlich von den Assyrern aufgerieben.

Sein Gerichtstag.

Sein Weinberg ist das Haus Israel.

Er offenbart sich dem Propheten.

Anspielung an 2, 11—17: Seine Majestät am Gerichtstag.

Jahve Zebaoth in Parallele mit dem „Heiligen Israels". Sein Gesetz.

} Der dreimal Heilige im Reich der Natur und des Geistes.

Das Volk soll ihn heilig halten, nicht die Götzen.

Seine Wohnung auf dem Zion.

Sein Eifer, vgl. Jes. 37, 32. Von Duhm als nicht ursprünglich angesehen.

Das Volk sucht ihn nicht, der es schlägt.

Sein Zorn richtet sich gegen das Land.

Er schreitet gegen Assur ein, wie einst gegen Midian.

Er mustert die fremden, gegen Babel anrückenden Heere.

Sein Zorn lässt Himmel und Erde erbeben.

} „Es spricht J. Z." neben „es spricht J." Inhalt des Ausspruchs ist die Vernichtung Babels.

} Sein Weltplan. Der Ausdruck „geschworen hat J." sonst nie bei Jesaias.

* Untergang von Damaskus und Ephraim.

Seine Wohnung auf dem Zion.

Sein Beschluss über Aegypten.

Er schwingt die Hand wider Aegypten.

Vgl. 19, 12.

No.	Ort.	LXX	Zeit und Echtheit.
63.	Jes. 19, 18.	κ. Σ.	desgleichen.
64.	Jes. 19, 20.	κ. Σ.	desgleichen.
65.	Jes. 19, 25.	κ. Σ.	desgleichen.
66.	Jes. 21, 10 + אלהי ישראל.	κ. Σ.	bald nach 550.
67.	Jes. 22, 14.	desgleichen.	um 701.
68.	Jes. 22, 25.	desgleichen.	wahrscheinlich unecht.
69.	Jes. 23, 9.	desgleichen.	wahrsch. nach 348.
70.*	Jes. 24, 23.	κύριος.	4. Jahrhundert.
71.	Jes. 25, 6.	κύριος Σαβαωϑ.	desgleichen.
72.	Jes. 28, 5.	desgleichen.	späterer Einschub.
73.	Jes. 28, 29.	κ. Σαβαωϑ.	701.
74.	Jes. 29, 6.	desgleichen.	701.
75.	Jes. 31, 4.	desgleichen.	701.
76.	Jes. 31, 5.	desgleichen.	701.
77.	Jes. 37, 16 + אלהי ישראל ישב הכרבים.	κ. Σαβαωϑ.	aus Reg. β übernommen. vgl. 19, 15.
78.	Jes. 37, 32.	desgleichen.	desgleichen; vgl. oben Reg. β 19, 31.
79.	Jes. 39, 5.	desgleichen.	desgleichen; צ׳ hier verdächtig wegen Reg. β 20, 16.
80.*	Jes. 44, 6.	ϑεὸς Σαβαωϑ.	vor 538.
81.	Jes. 45, 13.	κύριος Σ.	späterer Zusatz.
82.	Jes. 47, 4 + קדוש ישראל.	desgleichen.	vor 538.
83.	Jes. 48, 2.	desgleichen.	später Einschub.
84.	Jes. 51, 15.	desgleichen.	später Einschub.
85.	Jes. 54, 5.	desgleichen.	nach 537.
86.*	Jer. 6, 6.	κύριος.	605.
87.*	Jer. 6, 9.	desgleichen.	desgleichen.
88.*	Jer. 7, 3 + אלהי ישראל.	desgleichen.	desgleichen.
89.*	Jer. 7, 21 + desgl.	desgleichen.	desgleichen.
90.*	Jer. 8, 3.	desgleichen.	desgleichen.
91.*	Jer. 9, 6.	desgleichen.	desgleichen.
92.*	Jer. 9, 14 + אלהי ישראל.	desgleicheu.	desgleichen.
93.*	Jer. 9, 16.	desgleichen.	605.
94.*	Jer. 10, 16.	desgleichen.	exilisch.
95.*	Jer. 11, 17.	desgleichen.	605.
96.*	Jer. 11, 20.	desgleichen.	wahrscheinl. 604.
97.*	Jer. 11, 22.	fehlt.	desgleichen.

Bemerkungen.

Fünf aegyptische Städte bekennen sich zu J. Z.
Beachte das Nebeneinander von J. und. J. Z.
Der Z.-Name im Munde eines monotheistisch denkenden Hellenisten.
Er entbietet die Perserheere wider Babel.

Er offenbart sich dem Propheten.
* Jahve und Jahve Zebaoth nebeneinander.
Sein Beschluss über Sidon.
Er ist König auf dem Zion.
Sein Gastmahl auf dem Zion.
Er wird dem „Rest" zur „Krone".
Die Vorschriften für den Landmann stammen von J. Z.
Er schützt seine Stadt.
Er fährt zum Kriegszug auf den Zion herab.
Vgl. 29, 6.

צ״ fehlt in sämmtlichen Parallelstellen; stammt von R oder einem Abschreiber.

Israels Erlöser, vgl. Jer. 50, 34. Nach Duhm ist צ״ hier nur epithet. ornans.
*
Israels Erlöser ist J. Z., der H. I.'s. שְׁמוֹ ist zu streichen.
Israels Stütze. שְׁמוֹ.
Seine Allmacht in der Natur. שְׁמוֹ. Vgl. Jer. 31, 35.
Israels Gemahl und Schöpfer. שְׁמוֹ.
* Er führt die feindlichen Heere wider Jerusalem.
* Sein Strafgericht über Juda.
* Ermahnung zum Umkehr, zur Treue gegen sein Gesetz.
* Seine Gleichgültigkeit gegen das Opfer.
* Sein Strafgericht über Juda.
* Sein Läuterungsgericht über Juda.
* Sein Strafgericht über Juda.

* Desgleichen.
Seine Schöpfermacht. שְׁמוֹ. Vgl. Jer. 51, 19.
Er hat Israel gepflanzt, und bedroht es wegen des Götzendienstes.
Er ist ein gerechter Richter, prüfend Herz und Nieren.
* Sein Strafgericht über Juda.

No.	Ort.	LXX.	Zeit und Echtheit.
98.*	Jer. 16, 9 + אלהי ישראל.	κύριος.	605.
99.*	Jer. 19, 3 + desgl.	desgleichen.	unecht.
100.*	Jer. 19, 11.	desgleichen.	605.
101.*	Jer. 19, 15 + אלהי ישראל.	desgleichen.	nach 604.
102.*	Jer. 20, 12.	desgleichen.	desgleichen.
103.*	Jer. 23, 15.	desgleichen.	nach 597.
104.	Jer. 23, 16.	κ. παντοκράτωρ AB.	desgleichen.
105.*	Jer. 23, 36 + אלהינו.	κύριος.	späterer Zusatz.
106.*	Jer. 25, 8.	fehlt.	wahrscheinlich unecht.
107.	Jer. 25, 27 + אלהי ישראל.	κύριος παντοκράτωρ.	sicher unecht.
108.*	Jer. 25, 28.	κύριος.	desgleichen.
109.*	Jer. 25, 29.	fehlt.	desgleichen.
110.*	Jer. 25, 32.	κύριος.	desgleichen.
111.*	Jer. 26, 1	desgleichen.	nach 604.
112.*	Jer. 27, 4 + אלהי ישראל.	desgleichen.	nach 597.
113.*	Jer. 27, 18.	fehlt.	desgleichen.
114.*	Jer. 27, 19.	κύριος.	desgleichen.
115.*	Jer. 27, 21 + אלהי ישראל.	desgleichen.	desgleichen.
116.*	Jer. 28, 2 + אלהי ישראל.	desgleichen.	nach 597.
117.*	Jer. 28, 14 + desgl.	desgleichen.	desgleichen.
118.*	Jer. 29, 4 + אלהי ישראל.	desgleichen.	desgleichen.
119.*	Jer. 29, 8 + desgl.	desgleichen.	desgleiehen.
120.*	Jer. 29, 17.	fehlt.	desgleichen.
121.*	Jer. 29, 21 + אלהי ישראל.	κύριος.	desgleichen.
122.*	Jer. 29, 25 + desgl.	fehlt.	desgleichen.
123.*	Jer. 30, 8.	κύριος.	nachexilisch.
124.*	Jer. 31, 22 + אלהי ישראל.	desgleichen.	desgleichen.
125.	Jer. 31, 35.	κύριος παντοκράτωρ.	desgleichen.
126.*	Jer. 32, 14 + אלהי ישראל.	desgleichen.	nach 586.
127.*	Jer. 32, 15 + desgl.	κύριος.	desgleichen.
128.	Jer. 32, 18.	ὁ παντοκράτωρ.	später Einschub.
129.	Jer. 33, 11.	κύριος παντοκράτωρ.	desgleichen.
130.	Jer. 33, 12.	κύριος τῶν δυνάμεων.	nach 586, unecht.

Bemerkungen.

* Weisungen an den Propheten.
* Sein Strafgericht über Juda.
* Desgleichen.
* Desgleichen.

Vgl. No. 96.
* Sein Strafgericht über die Lügenpropheten.
Desgleichen.
Desgleichen. Beachte die Ueberfülle von Gottesbezeichnungen.
* Sein Strafgericht über Juda.
* Sein Strafgericht über die Völker.

* Desgleichen.
* Desgleichen.
* Desgleichen.
* Sein Strafgericht über Stadt und Tempel.
* Er, als der Schöpfer der Erde, giebt diese dem Nebukadnezar preis.

} * Er giebt die Tempelgeräthe dem N. preis.

* Er wird das Joch des Königs von Babel zerbrechen (Hananja).
* Vgl. No. 112 (Jeremias).
* Seine Aufforderung an die Exulanten.
* Seine Warnung vor den falschen Propheten.
* Sein Strafgericht an den in Jerusalem Zurückgebliebenen.
* Vgl. No. 119.

* Desgleichen.
* Sein Erbarmen über Jakob, vgl. Jes. 10, 27; zum Gottesnamen v. 26.
* Ein Segenswunsch für Jerusalem.

* Seine Allmacht in der Natur. שְׁמוֹ. Vgl. Jes. 51, 15.

} * Das Land wird einst wieder bewohnt sein.

Seine Schöpferherrlichkeit und Gnade. שְׁמוֹ.
Eine nachexilische liturgische Formel, Giesebr. Daneben das blosse Jahve.
* Eine tröstliche Weissagung. Daneben das blosse Jahve.

No.	Ort.	LXX.	Zeit und Echtheit.
131.*	Jer. 35, 13 + אלהי ישראל.	κύριος.	bald nach 597.
132.*	Jer. 35, 18 + desgl.	desgleichen.	desgleichen.
133.*	Jer. 35, 19 + desgl.	fehlt.	
134.*	Jer. 39, 16 + אלהי ישראל.	κύριος.	nach 586.
135.*	Jer. 42, 15 + desgl.	desgleichen.	desgleichen.
136.*	Jer. 42, 18 + desgl.	desgleichen.	desgleichen.
137.*	Jer. 43, 10 + desgl.	desgleichen.	desgleichen.
138.*	Jer. 44, 2 + desgl.	desgleichen.	
139.*	Jer. 44, 11 + desgl.	desgleichen.	desgleichen.
140.*	Jer. 44, 25 + desgl	desgleichen.	
141.*	Jer. 46, 18.	fehlt.	unecht.
142.*	Jer. 46, 25 + אלהי ישראל.	desgleichen.	desgleichen.
143.*	Jer. 48, 1 + desgl.	κύριος.	desgleichen.
144.*	Jer. 48, 15.	fehlt.	unecht.
145.*	Jer. 49, 7.	fehlt.	möglicherweise echt.
146.*	Jer. 49, 26.	κύριος.	wahrscheinl. unecht.
147.*	Jer. 49, 35.	fehlt.	unecht.
148.*	Jer. 50, 18 + אלהי ישראל.	κύριος.	desgl., nachexilisch.
149.*	Jer. 50, 33.	desgleichen.	unecht, desgl.
150.	Jer. 50, 34.	κύριος παντοκράτωρ.	
151.	Jer. 51, 5.	desgleichen.	unecht, desgl.
152.*	Jer. 51, 14.	κύριος.	
153.*	Jer. 51, 19.	desgleichen.	unecht, desgl.
154.*	Jer. 51, 33 + אלהי ישראל.	desgleichen.	desgleichen.
155.	Jer. 51, 57.	κύριος παντοκράτωρ.	unecht, desgl.
156.*	Jer. 51, 58. Vgl. Hab. 2, 13.	κύριος.	desgleichen.
157.	Mich. 4, 4.	κύριος [A add ὁ] π.	späterer Zusatz, viell. exilisch.
158.	Nah. 2, 14.	desgleichen.	um 625.
159.*	Nah. 3, 5.	κ. ὁ ϑ. ὁ π.	desgleichen.
160.	Hab. 2, 13.	κ. π.	nachexilischer Zusatz, vgl. Jer. 51, 58.
161.	Zeph. 2, 9 + אלהי ישראל.	κ. τῶν δυνάμεων.	desgleichen.

Bemerkungen.

* „Nehmet Zucht an.“ Daneben das blosse Jahve.

} * Seine Verheissung an die Rechabiten.

* Seine Verheissung an Ebedmelech. Beachte das blosse Jahve v. 18 fin.

* Seine Warnung an die im Lande Zurückgebliebenen.
* Desgleichen.
* Seine Drohung wider die nach Aegypten Geflohenen.

} * Desgleichen.

* שְׁמוֹ צ״ mit LXX nach Giesebrecht u. a. oder besser nur שְׁמוֹ zu streichen, vgl. 48, 15.
* Seine Drohung wider Aegypten.

* Wehe über Moab.
* שְׁמוֹ zu streichen. Vgl. Am. 5, 27. Wider Moab.
* Seine Drohung wider Edom.
* Seine Drohung wider Damaskus.
* Seine Drohung wider Elam.
* Seine Drohung wider Nebukadnezar. Beachte das blosse Jahve v. 20

* Seine Drohung wider Chaldäa. Beachte das blosse Jahve v. 35.
Israels starker Erlöser. שְׁמוֹ. Vgl. Jes. 47, 4.
Israel nicht eheverlassen von Jahve Z.
Sein Schwur wider Babel.
Vgl. Jer. 10, 16.
* Wider Babel.

* שְׁמוֹ zu streichen. Vgl. Am. 5, 27. Wider Babel.
* Desgleichen.

* Die messianische Zukunft.

} * Wider Nineve.
* Wider Babel.

* Wider Moab.

No.	Ort.	LXX.	Zeit und Echtheit.
162.	Zeph. 2, 10.	ὁ κ. ὁ π.	desgleichen.
163.	Hag. 1, 2.		
164.	Hag. 1, 5.		
165.	Hag. 1, 7.	κύριος παντοκρά-	520.
166.	Hag. 1, 9.	τωρ.	
167.	Hag. 1, 14.		
168.	Hag. 2, 4.		
169.	Hag. 2, 6.		
170.	Hag. 2, 7.	κύριος παντοκρά-	
171.	Hag. 2, 8.	τωρ.	520.
172.	Hag. 2, 9 bis.		
173.	Hag. 2, 11.		
174.	Hag. 2, 23 bis.		
175.	Zach. 1, 3 bis.	κ. A παντοκρ., BS τ. δυν.	
176.	Zach. 1, 4.		520.
177.	Zach. 1, 6.	κύριος παντοκρά-	
178.	Zach. 1, 12.	τωρ.	519.
179.	Zach. 1, 14.		
180.*	Zach. 1, 16.	fehlt.	
181.	Zach. 1, 17.	κύριος παντοκράτωρ.	
182.	Zach. 2, 12.		
183.	Zach. 2, 13.		
184.	Zach. 2, 15.		
185.	Zach. 3, 7.		519.
186.	Zach. 3, 9.		
187.	Zach. 3, 10.	κύριος παντοκρά-	
188.	Zach. 4, 6.	τωρ.	
189.	Zach. 4, 9.		
190.	Zach. 5, 4.		
191.	Zach. 6, 12.		519.
192.	Zach. 6, 15.		
193.	Zach. 7, 4.	κ. τ. δυνάμεων.	
194.	Zach. 7, 9.		
195.	Zach. 7, 12 bis.		
196.	Zach. 7, 13.		
197.	Zach. 8, 1.	κ. παντοκράτωρ.	518.
198.	Zach. 8, 2.		
199.	Zach. 8, 3.		
200.	Zach. 8, 4.		
201.	Zach. 8, 6 bis.		

Bemerkungen.

Israel sein Volk.

Beinahe ausschliesslich bieten Haggai, Zacharja I und Maleachi den Zebaoth-Namen in der Formel: „So spricht J. Z.“ oder „Ausspruch des J. Z.“; das einfache Jahve vornehmlich in Zusammensetzung mit Tempel, Bote, Angesicht, Auge und dergl.

No.	Ort.	LXX.	Zeit und Echtheit.
202.	Zach. 8, 7.		
203.	Zach. 8, 9 bis.		
204.	Zach. 8, 11.		
205.	Zach. 8, 14 bis.		
206.	Zach. 8, 18.		
207.	Zach. 8, 19.		518.
208.	Zach. 8, 20.	κύριος παντοκράτωρ.	
209.	Zach. 8, 21.		
210.	Zach. 8, 22.		
211.	Zach. 8, 23.		
212.	Zach. 9, 15.		
213.	Zach. 10, 3.		
214.	Zach. 12, 5.		
215.	Zach. 13, 2.	κύριος Σαβαώϑ.	
216.	Zach. 13, 7.		um 280.
217.	Zach. 14, 16.		
218.	Zach. 14, 17.	κ. παντοκράτωρ.	
219.	Zach. 14, 21 bis.		
220.	Mal. 1, 4.		
221.	Mal. 1, 6.		
222.	Mal. 1, 8.		
223.	Mal. 1, 9.		
224.	Mal. 1, 10.		
225.	Mal. 1, 11.		
226.	Mal. 1, 13.	κ. παντοκράτωρ.	
227.	Mal. 1, 14.		
228.	Mal. 2, 2.		
229.	Mal. 2, 4.		
230.	Mal. 2, 7.		
231.	Mal. 2, 8.		vor 458.
232.	Mal. 2, 12.		
233.*	Mal. 2, 16.	A κ. ὁ ϑ. ὁ π. (BS om. ὁ π.).	
234.	Mal. 3, 1.		
235.	Mal. 3, 5.		
236.	Mal. 3, 7.		
237.	Mal. 3, 10.		
238.	Mal. 3, 11.	κ. παντοκράτωρ.	
239.	Mal. 3, 12.		
240.	Mal. 3, 14.		
241.	Mal. 3, 17.		

Bemerkungen.

Er wird Israel im Kampfe wider seine Feinde schützen.
Er macht seine Heerde gleich seinem prächtigen Streitross.
Seine Hülfe im Streit.
* Er rottet den Götzendienst in seinem Lande aus.
* Er beruft das Schwert wider den unbrauchbaren Hirten.

} Sein Kult in Jerusalem.

No.	Ort.	LXX.	Zeit und Echtheit.
242.	Mal. 3, 19.	κύριος παντοκράτωρ.	vor 458.
243.	Mal. 3, 21.		
			III b. צבאות
244.	Jes. 1,24 + אביר ישראל.	κ. ὁ δεσπότης Σαβαωϑ.	um 700.
245.	Jes. 3, 1.	ὁ δεσπότης κ. Σ.	vor 735.
246.	Jes. 10, 33.	desgleichen.	wahrscheinlich unecht.
247.*	Jes. 19, 4.	κ. Σ.	sicher unecht; aus jüngerer Zeit.
	Vgl. hierzu המלך יהוה צבאות bei Jes. 6, 5; bei Jer. 46, 18. 48, 15. 51, 57.		
			III c. צבאות
248.*	Jes. 10, 16.	κ. Σαβαωϑ.	unecht; jungen Datums.
			III d. צבאות
249.*	Ps. 80, 8.	κ. ὁ ϑ. τῶν δυνάμεων.	5. Jahrhundert.
250.	Ps. 80, 15.	ὁ ϑ. τ. δ.	desgleichen.
			III e. צבאות
251.	Ps. 59, 6 + אלהי ישראל.	κ. ὁ ϑ. τῶν δ.	5. Jahrhundert.
252.	Ps. 80, 5.	desgleichen.	5. Jahrhundert.
253.	Ps. 80, 20.	desgleichen.	desgleichen.
254.	Ps. 84, 9.	desgleichen.	wahrsch. nachexilisch.
			III f. צבאות
255.*	Ps. 69, 7.	κ. τῶν δυνάμεων.	wahrsch. makkabäisch.
			III g. צְבָאוֹת
256.*	Jes. 3, 15.	fehlt.	vor 735.
257.*	Jes. 10, 23.	κύριος.	unecht; spät.
258.*	Jes. 10, 24.	κ. Σαβαωϑ.	desgleichen.
259.*	Jes. 22, 5.	desgleichen.	701.
260.*	Jes. 22, 12.	κ. κ. Σ.	desgleichen.
261.*	Jes. 22, 14.	fehlt.	wahrscheinl. späterer Zusatz.
262.*	Jes. 22, 15.	κ. Σ.	701.
263.*	Jes. 28, 22.	desgleichen.	desgleichen.
264.*	Jer. 2, 19.	κύριος.	605.
265.*	Jer. 46, 10.	desgleichen.	unecht.
266.*	Jer. 46, 10.	desgleichen.	desgleichen.
267.*	Jer. 49, 5.	desgleichen.	desgleichen.
268.*	Jer. 50, 25.	κύριος ϑεός.	desgleichen.
269.*	Jer. 50, 31.	κύριος.	desgleichen.

האדון יהוה.
* Sein Gericht über die Gottlosen.

Desgleichen.
Er vernichtet das assyrische Heer.
* Bestrafung Aegyptens.

האדון אדני.
Vernichtung der Assyrer.
אלהים.

} Zebaoth als Eigenname Gottes gebraucht, vgl. Baethgen.

יהוה אלהים.
Bitte um Hülfe gegen die Heiden. Vgl. noch 249 f.
} Vgl. No. 249 f. Bitte um Erneuerung seiner Gnade.
Seine Wohnung auf dem Zion. ‖ Gott Jakobs.
אדני אלהים.
Zebaoth Eigenname. ‖ Gott Israels.

אֲדֹנָי יֱהֹוִה.
* Anklage gegen die Rechtsunterdrücker.
Strafgericht über Assyrien beschlossen.
* Trost an Israel gegenüber Assur.
Sein Gericht über Jerusalem.
* Er lässt die Assyrer Jerusalem bestürmen.
* Beachte das Nebeneinander von Jahve Z. und אֲדֹנָי יֱהֹוִה צ״.

* Strafandrohung gegen einen hohen Beamten.
Sein Beschluss, die Frevler auf Erden zu vernichten.
* Strafandrohung gegen das abtrünnige Volk.
Sein Opferfest im Lande des Nordens. Vgl. Jes. 34, 6.
Sein Tag der Rache.
* Sein Strafgericht über Ammon. Vgl. v. 6 fin.
Sein Werk im Lande der Chaldäer.
Desgleichen, vgl. Jer. 21, 13 das blosse Jahve.

LXX hat für צבאות zwei Uebersetzungen: τῶν δυνάμεων (צבא = δύναμις) und παντοκράτωρ sowie die Transskription Σαβαωθ.

Die Wiedergabe des Namens in den einzelnen Büchern ist nicht immer ganz einheitlich, z. B. in Sam. α haben wir die Transskription, in Sam. β bald δυνάμεων, bald παντοκράτωρ. In Jer. begegnet neben dem sonst vorwiegenden παντοκράτωρ, wie 33, 11, einmal δυνάμεων 33, 12. Ebendasselbe liegt vor Zeph. 2, 9 und 10. Vgl. auch Zach. 7, 4 δυνάμεων, 13, 2 Σαβαωθ, sonst ausschliesslich παντοκράτωρ.

Wo LXX צבאות mit, wo ohne Artikel gelesen, ist aus der Uebersetzung nicht zu ersehen.

Unter den oben aufgeführten 269 Nummern finden sich 105 Abweichungen zwischen MT und LXX. Dieselben sind am zahlreichsten im Buche des Jeremias. (Auf diese Differenzen zwischen MT und LXX ist in der Tabelle durch einen Stern rechts oberhalb der Nummer der Uebersichtlichkeit wegen besonders hingewiesen).

Diese Differenz zwischen MT und LXX wird dadurch noch verstärkt, dass letztere den Namen Zebaoth an vielen Stellen bietet, wo er in MT fehlt, z. B. Jos. 6, 17 τῶν δυνάμεων A, Σαβαωθ B. Sam. α 1, 20. Reg. α 17, 1. β 19, 20. Chron. α 29, 12. Jes. 5, 25. 7, 7. 45, 14 u. ö. Jer. 29 (49), 18. Am. 9, 6. 15. Zach. 8, 17. 10, 5. 11, 6 u. ö.

Das Zeugniss der LXX hat unter diesen Umständen nur Werth, wo es mit MT zusammentrifft. Hier stützt es die massoretische Lesart.

In MT findet sich unser Gottesnamen nicht im Hexateuch[1] und Jud., ferner nicht bei folgenden Propheten (in

[1] Es sei hier noch einmal ausdrücklich darauf hingewiesen, dass Jos LXX einmal wenigstens den Namen Zebaoth 6, 17 bietet, und dass in Jos MT ein Bearbeiter die Bezeichnung אלהי ישראל eingeschaltet hat, vgl. Holzinger, Hexateuch S. 284. Angesichts dieses Schwankens und

echten Stücken): Ezechiel, Hosea, Joel, Obadja, Jona, Micha, Habakuk, Zephanja. In den Hagiographen nur beim Chronisten in drei Parallelstellen zu Sam β 5—7 und in sechs Psalmen der drei ersten Bücher.

Für die ursprünglichste Form des Namens gilt allgemein יהוה אלהי הצ״. Dieselbe kommt, wenn wir alle Variationen, auch die von Am. 9, 5 zusammennehmen, viermal vor. Von diesen vier Stellen fallen Am. 9, 5 und Hos. 12, 6 als anerkannt späte Einschübe sofort weg. Am. 3, 13 ist wahrscheinlich ein späterer Zusatz, Am. 6, 14 der Artikel vor צ״ sehr verdächtig. Keinesfalls sind diese zwei Stellen, die überhaupt noch in Betracht kommen, völlig einwandsfrei.

Die Form, welche der obigen am Nächsten steht und dementsprechend auch als ursprünglich und alt angesehen wird, ist יהוה אלהי צ״. Sie erscheint, abgesehen von einem jungen Psalm, der also ausser Betracht bleibt, an zwei Stellen der (ältesten) historischen Literatur: die eine Stelle kann als späterer Einschub unberücksichtigt bleiben, an der anderen Stelle unterliegt, wie die obige Tabelle zeigt, die massoretische Lesart gerechten kritischen Bedenken. In dem prophetischen Schriftthum treffen wir die fragliche Namensform sechsmal bei Amos. Von diesen sechs Stellen kommen drei sogleich als anerkannt spätere Zusätze in Wegfall. Unter den drei übrigen sind wieder zwei laut obiger Tabelle verdächtig. Es verbleibt somit als einwandsfrei 5, 27: dazu tritt von oben 6, 14. Allenfalls dürfen hinzugenommen werden 5, 16. 6, 8 und von oben 3, 13. Diesen

---

Aenderns des Gottesnamens erscheint die Frage nicht unberechtigt, ob das gänzliche Fehlen des Namens Zebaoth im Hexateuch MT nicht auf späterer Diaskeuase beruht. Man möchte ihn z. B. Num. 10, 35 f. erwarten. — Zum Schwanken der Gottesbezeichnung bei Entlehnungen vgl. noch Mich. 3, 12 — Jer. 26, 18 und Nah. 2, 14 — Ez. 35, 3 — Jer. 51, 31 (21, 14) oder Jes. 37, 16. 32. 39, 5 und die Parallelstellen in Reg.

zwei (höchstens fünf) Stellen steht der über dreissig Mal vorkommende einfache Jahve-Name gegenüber. Daher liegt die Vermuthung nahe, dass das אלהי צבאות, wo es sich in echten, einwandsfreien Stellen bei Amos, vor allem 5, 27. 6, 14, findet, seitens der Abschreiber aus den späteren Einschüben eingeführt ist.

Diese Vermuthung wird unterstützt durch die Thatsache, dass die voramosische historische Literatur und der bald nach Amos wirkende Jesaias — dieser sogar an so feierlichen Stellen wie c. 6 — sich stets des Namens יהוה צ״ bedienen. Amos stände mit seinem אלהי צ״ völlig isolirt. Hätte er sich überhaupt des Zebaoth-Namens bedient, so müsste man bei ihm natürlicherweise die für abgekürzt gehaltene Form יהוה צ״ erwarten. Wenn man dazu bedenkt, dass der mit Amos fast gleichalterige, ebenfalls im Nordreich wirkende Hosea den Namen Zebaoth garnicht gebraucht, so kommt man zu der Annahme, Amos habe so wenig wie Hosea in seinem Buche den Namen Zebaoth verwandt. Die ursprüngliche Form des Namens wäre also die, welche in der ältesten historischen Literatur und bei Jesaias sich findet, nämlich יהוה צבאות. Als, natürlich nur grammatische, Analogien zu dieser Form nenne ich בַּעַל בְּרִית Jud. 8, 33. 9, 4 und בַּעַל זְבוּב אֱלֹהֵי עֶקְרוֹן Reg. β 1, 2. 3. 6. 16. Man beachte die Artikellosigkeit von ברית und זבוב.

Die Form יהוה אלהי צ״ begegnet endlich noch bei Jeremias, und zwar fünfmal. Sind die drei Stellen 35, 17. 38, 17 und 44, 7 vielleicht zweifelhaft, so dürfen doch 5, 14 und 15, 16 als einwandsfrei gelten. Zu diesen beiden Stellen kämen hinzu die Einschübe in Amos und Hosea, der in Reg. α 19 und Ps. 89, 9.

Nun ist bei Jeremias und der deuteronomistischen Schule, vgl. G. Holzinger, Einleitung in den Hexateuch, S. 284, der Ausdruck יהוה אלהי ישראל ein besonders beliebter. Ich

möchte vermuthen, dass in Analogie zu diesem Ausdruck die Formel יהוה אלהי צ״ erst bei den obgenannten Autoren aufgekommen ist.[1]

Wie immer man über die von mir geäusserten Vermuthungen urtheilen mag, die Schwierigkeit ist unbestreitbar, welche in den Thatsachen liegt, dass die angeblich ursprüngliche Namensform gerade in den ältesten Stellen, deren Text zugestandenermassen einwandsfrei ist, wie Sam. β 5, 10. α 1, 3. 11, sich nicht findet, dass die bei Amos vereinzelt auftretende Form יהוה אלהי צ״ 5, 27. 6, 14, nach vorwärts und rückwärts umschlossen ist von der angeblich verkürzten Form יהוה צ״; dass endlich diese längere Namensform in fortdauerndem Gebrauch erscheint erst seit Jeremias, in exilischen und nachexilischen Stücken.

Was bedeutet nun צבאות? — Einer allseitig befriedigenden Beantwortung dieser Frage stellen sich enorme Schwierigkeiten entgegen.

Zunächst ist die Ueberlieferung des Namens keine gesicherte. Verwiesen sei dafür auf die oben angeführten Differenzen zwischen MT und LXX. Nicht in allen Fällen wird LXX das צ״ versehentlich ausgelassen, nicht überall es de suo hinzugesetzt haben.[2] Hervorgehoben sei auch der Verdacht, dass hier und da in MT das צ״ nicht vom Autor herzurühren, sondern Zugabe eines Abschreibers zu sein scheint. So hat Duhm dasselbe Jes. 9, 6. 37, 32 u. ö. bezweifelt. „Man darf unbedenklich annehmen, dass in sehr vielen Fällen ein solcher Redeschmuck den Redaktoren oder älteren Abschreibern angehört," S. 69 seines Kommen-

[1] Vielleicht nahmen diese Autoren, als Vertreter eines theoretischen Monotheismus, an dem ein wenig polytheistisch (Smend) klingenden יהוה צ״ Anstoss.

[2] Ein Mittel, festzustellen, wo LXX das Richtige gegenüber MT bietet, haben wir nicht.

tars. Ebenso behaupten Wellhausen-Smend, S. 203 der alttestamentl. Religions-Geschichte des Letzteren, dass das צ״ „in den älteren Erzählungen des Samuel- und Königsbuches überall auf späterer Eintragung beruhe.“ Für einzelne Stellen wenigstens fehlt es dieser Behauptung nicht an Argumenten: z. B. für Sam. α 4, 4. β 6, 2. 1) ist in der Verbindung mit einem stat. constr. das blosse יהוה das weitaus Gebräuchlichste; man sagt דְּבַר יהוה, מִלְחֲמוֹת י״, אֲרוֹן י״; י״ צ״ ist in diesen Verbindungen etwas seltnes und meist spätes, vgl. Zach. 7, 4. 8. 8, 1. 18. Isa. 19, 7. 39, 5. So wird denn in Sam. α 4—6 die Lade 31 mal „Lade Jahves“ bezw. „Gottes“ genannt und nur ein einziges Mal „Lade des Jahve Zebaoth“; desgleichen in Sam. β 6 14 mal „Lade Jahves“ bezw. „Gottes“, nur einmal „Lade des Jahve Zebaoth“. Auf dieses Zahlenverhältniss hat schon Borchert in Stud. und Krit. 1896 S. 629 hingewiesen und dabei noch aufmerksam gemacht darauf, dass 2) der Name צ״ sich gerade nicht an den Stellen findet, wo man ihn erwarten müsste, wenn Jahve Zebaoth mit der Lade in besonders enger Verbindung gedacht wäre, wie α 4, 3. 6, 20. β 6, 9. — Darum wie ברית in α 4, 4 sicher auf eine interpolirende Hand zurückgeht, so wahrscheinlich das צבאות und aus anderen Gründen (vgl. meinen Kommentar) das ישב הכרובים. In β 6, 2^b ist wahrscheinlich der ganze Relativsatz eine Zugabe mit Rücksicht auf α 4, 4. — Dem Zweifel an der Ursprünglichkeit des צ״ im Amos-Buche ist oben bereits Ausdruck gegeben.

Weiter liegt eine grosse Schwierigkeit für die Erkenntnis des Zebaoth-Namens im Sprachgebrauch. Demselben gebührt m. E. unbedingt eine wesentliche Bedeutung, und wird man nicht mit Smend S. 204 die Resultate, welche eine Untersuchung desselben ergiebt, als „wenig besagend“ an die Seite schieben dürfen. Kautzsch hat sich bei seiner

Erklärung des Zebaoth-Namens in Herzog-Plitt RE[2] Bd. XVII S. 432ff. ZATW 1896 S. 17ff. 260 besonders auf den Sprachgebrauch gestützt und behauptet, צ׳׳ bedeute „Kriegsschaaren", speciell die Israels. Diese Bedeutung lässt sich nicht ganz abstreiten. Doch findet sich dieselbe frühestens im Deuteronomium 20, 9 und in der deuteronomistischen Literatur, Reg. α 2, 5; ausserdem in drei nachexilischen Psalmen 44, 10. 60, 12. 108, 12. Endlich begegnet der Ausdruck noch im Priestercodex Ex. 6, 26. 7, 4. 12, 17. 41. 51. Doch hier ohne Rücksicht auf Kriegsführung, in der allgemeinen Bedeutung „Volksschaaren", vgl. Holzinger a. a. O. S. 347.[1] Darnach dürfte das sprachliche Argument für Kautzsch's Erklärung kaum als zureichend erachtet werden. — Wellhausen-Smend, a. a. O. S. 201 f., geben dem Worte צ׳׳ die Bedeutung „kosmische Kräfte" und bezeichnen diese „als die ursprüngliche, sofern daneben eine andre überhaupt in Betracht kommt". Diese Erklärung lässt sich aber noch weniger stützen als die von Kautzsch. Smend beruft sich auf Gen. 2, 1 P und ψ 103, 21, einer exilischen und nachexilischen Stelle. Abgesehen von dem Alter dieser Stellen bietet die erstere den Singular צְבָאָם, die andere den Plural צְבָאָיו. Dazu kommt, dass unter צ׳׳ Gen. 2, 1 — das Suffix geht auf Himmel und Erde — verstanden sind „die elementaren Kräfte des Himmels, wie Winde, Blitze u. s. w." (Dillmann) und die Kreaturen, welche auf der Erde und im Wasser leben, vgl. die Umschreibung unsrer Stelle Neh. 9, 6 und Jes. 34, 2 מלא הארץ. In ψ 103, 21 sind צ׳׳, im Unterschiede von den Engeln v. 20 und den, mit Rücksicht auf die verwandte Stelle ψ 148, 3 auch hier wohl auszunehmenden Gestirnen, die Kräfte der Natur, wie Winde, Blitz u. a., vgl. ψ 104, 4 (Dillmann

[1] Vgl. hierzu noch צ׳׳ גוים Jer. 3, 19 Völkerschaaren.

zu Gen. 2, 1. Baethgen). Mit dieser Einen, der jüngsten Psalmendichtung angehörenden Stelle, wird man die ursprüngliche Bedeutung unsres Gottesnamens ernstlich nicht erweisen wollen.

Drittens stehn unsrer Erkenntniss des Namens Zebaoth in religions-geschichtlicher Beziehung nicht geringe Hindernisse entgegen. Von vornherein wird man annehmen dürfen, dass sich die Bedeutung unsres Namens im Laufe der Jahrhunderte gewandelt hat.[1] Dieser Wandel hängt zusammen mit der historischen und religionshistorischen Entwicklung in Israel. Der Sinn des Namens ist anzusehn als ein Spiegelbild der theologischen (im engeren Sinne) Ueberzeugung der Zeit, welche ihn geprägt oder doch mit Bewusstsein gebraucht hat. Man wird daher die Bedeutung des Namens, bezw. deren Wandel, im Zusammenhang mit jener Entwicklung zu erkennen und darzustellen versuchen müssen. Das hat aber nicht unbeträchtliche Schwierigkeiten; denn die historische und religiöse Entwicklung Israels hat für uns gerade in den ältesten Jahrhunderten der Geschichte dieses Volkes, in welche wir die Entstehung des Namens verlegen müssen, sehr erhebliche Lücken.

Angesichts dieser enormen Hindernisse kommen wir über einen Versuch, den Namen zu deuten, überhaupt nicht hinaus.

Bei diesem Versuche können wir leider unsern Ausgang nicht von irgend einer Stelle des A. T. nehmen, welche eine ausdrückliche Erklärung des Namens darböte, wie etwa Ex. 3, 14 zum Jahvenamen. Wir müssen uns darauf be-

---

[1] Borcherts, S. 639, Streben, eine Deutung des Gottesnamens zu finden, bei der man nicht zu der Annahme einer späteren (prophetischen) Umprägung des Sinnes des Namens gezwungen sei, ist ein, mit der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit streitendes, und darum aussichtsloses Unternehmen.

schränken, den Gebrauch des Namens im A. T. zu beobachten. Nun machen, wie die obige Tabelle zeigt, die alttestamentlichen Autoren von unsrem Namen zwar einen numerisch ziemlich beträchtlichen Gebrauch; aber derselbe hängt doch bei jedem einzelnen von ihnen „schliesslich von seiner Vorliebe ab und entzieht sich damit schlechterdings unsrer Ergründung", Borchert a. a. O. S. 623.

Wann und wo der Name entstanden, und welche Bedeutung ihm ursprünglich eigen gewesen ist, lässt sich m. E. nicht mehr feststellen. Ewalds (Geschichte Israels[3] III S. 87) Annahme, er sei erst zu Beginn der Königszeit aufgekommen, und Wellhausens (Kleine Propheten S. 77) Behauptung, er bezeichne vielleicht eigentlich die Heere der Dämonen, sind reine Vermuthungen.

Zwar erscheint der Name zum ersten Male im A. T. Sam. β 5, 10 (9. Jh.) in Beziehung zur Person Davids; doch geht aus der Art, wie sich der Autor des Namens bedient, deutlich hervor, dass der letztere nicht nur zu seiner Zeit, sondern auch in den Tagen des grossen Königs ein längst bekannter und üblicher gewesen ist.

Unter der Voraussetzung, dass der Zebaoth-Name hier vom Autor selbst und mit Absicht gebraucht ist, deutet er die Macht Jahves im Kriege an. Das ist also, wenn auch höchst wahrscheinlich nicht der ursprüngliche, so doch der älteste für uns erreichbare Sinn des Namens.[1]

An Sam. β 5, 10 schliessen sich zeitlich an β 6, 2. 18. α 4, 4. Diese Stellen zeigen den Zebaoth-Namen in Beziehung zu dem kriegerischen Heiligthum Israels, zur Lade. β 6, 18 segnet David das Volk bei dem Opferfest zu Ehren der Lade im Namen des Jahve Zebaoth. Es ist eine über-

[1] Ich sage damit nicht, dass צבאות die israelitischen Heerschaaren bedeute. Ob unser Autor es so verstanden, darüber will ich nicht entscheiden. Vgl. noch S. 64 Anm. 1.

triebene Vorsicht, falls der Autor den Namen überhaupt mit Bewusstsein gebraucht hat, hier seine Beziehung zur kriegerischen Lade abstreiten zu wollen. An diese Stellen fügen sich an α 1, 3. 11, in welchen der Jahve von Silo, dem Heiligthum der Lade, wieder Jahve Zebaoth heisst. Endlich können hier erwähnt werden α 15, 2. 17, 45; die Kriege wider Amalek und die Philister sind heilige, im Auftrag und Namen des Jahve Zebaoth geführte.[1]

Der Zebaoth-Name deutet also in der älteren, israelitischen Geschichtsschreibung auf Jahves kriegerische Macht und Stärke hin, welche durch die Lade besonders repräsentirt war. Diese Auffassung findet eine Stütze erstens in der Thatsache, dass Dichter und Propheten Jahve als einen Kriegshelden feiern: Vgl. Num. 21, 14. Ex. 15, 3. ψ 24, 10 u. ö. Letztere Stelle mit Nennung des Zebaoth-Namens. Jes. 31, 4. Jer. 6, 6. (Jes. 13, 4). Diese Stellen sämmtlich mit Nennung des Zebaoth-Namens — und zweitens in dem Umstande, dass ja doch in den Zeiten Israels bis David inklusive die kriegerischen Aufgaben des Volkes in erster Reihe standen, dass es erst galt, den Grund und Boden mit den Waffen in der Hand zu erstreiten, auf welchem die innere Entwicklung statthaben konnte.

Dem Bisherigen hat man verschiedene Bedenken entgegengestellt. Mit Recht hat man gefragt, warum wird der Zebaoth-Name nirgends sonst, wo von der Lade (Buch Josua) oder von den Waffenthaten Israels (Richterbuch) die Rede ist, erwähnt? — Und was scheinbar noch schwerer wiegt, wie ist es denkbar, dass den Historikern in Israel noch eine ältere Bedeutung des Namens gegenwärtig sei, während die Propheten „denselben Namen in gänzlich ver-

[1] Ist מערכות יהוה in 17, 45 eine spätere Glosse, was durchaus wahrscheinlich ist, so hat dieser Glossator allerdings unter צבאות Israels Kriegsschaaren verstanden.

änderter Bedeutung (und noch dazu ohne weiteren Hinweis auf diese Umprägung) in ihren Sprachgebrauch eingeführt haben", vgl. Borchert a. a. O. S. 631. Auf das erste Bedenken, ein argumentum e silentio, muss ich die Entgegnung allerdings schuldig bleiben. Dem zweiten Bedenken aber eignet doch nur ein scheinbares Gewicht. Gegen das Nebeneinander einer gelehrten historischen Tradition und einer volksthümlichen Auffassung von dem Sinn eines alten Namens, dürfte doch wohl nichts einzuwenden sein. Und dieses Nebeneinander träfe doch auch nur zu — ich sehe den frühesten prophetischen Gebrauch des Zebaoth-Namens in der Elias-Legende — für die Stellen α 1, 3. 11. β 15, 2. 17, 45, nicht für β 5, 10. 6, 2. 18. α 4, 4.

Darnach möchte ich behaupten, der älteste, wenn auch wahrscheinlich nicht ursprüngliche Sinn des Namens weist auf die kriegerische Macht und Sieghaftigkeit Jahves, repräsentirt durch die Lade, deren Stätte das Heiligthum von Silo war. Silo fiel. Die Lade kam nach mancherlei Schicksalen nach Jerusalem. Der Zion wurde nunmehr ihr Heim, Jahve Zebaoth wohnte fortan dort, und David, der Begründer dieses Kultortes wurde der besondre Liebling des Jahve Zebaoth.

Unter Salomo trat die Lade sozusagen in den Ruhestand. Die Regierung dieses Königs war eine wesentlich friedliche. Der Name Zebaoth verlor allmählig seine Beziehung zur Lade und damit seinen früheren Sinn.

Jahves Wesen aber erweiterte und vertiefte sich so, wie sich der geistige Horizont und das religiöse Denken seiner Verehrer erweiterte und vertiefte. Und dass dieses gerade unter Salomos Regierung in bedeutendem Maasse der Fall gewesen sein muss, ist heute unbestritten.

Der Zebaoth-Name deutete fernerhin nicht mehr nur und

sodann vielfach überhaupt nicht mehr auf Jahves kriegerische Macht.

In der Elias-Legende (Beginn des 8. Jh.) ist Jahve Zebaoth der Beherrscher der Naturmächte Reg. α 19, 14. Ich zweifle nicht, dass Elias selbst schon den Namen in diesem Sinne gebraucht hat.[1]

Bei Jesaias (2. Hälfte des 8. Jh.) erscheint der Name Jahve Zebaoth im allgemeinen promiscue gebraucht mit dem blossen Jahve. An einzelnen Stellen macht es den Eindruck, als sei Jahve Zebaoth die feierliche Bezeichnung Gottes mit Hinweis auf seine Allmacht und seine Heiligkeit, vgl. 2, 12. 5, 6. 6, 3. 5, 24. 29, 6. 31, 4ff.

Bei Jeremias liegt es ähnlich. Nur begegnet der Zebaoth-Name fast ausschliesslich in der Formel: So spricht Jahve Zebaoth, und dient diese meist dazu, eine Drohung gegen Juda und Jerusalem einzuführen, vgl. die Tabelle. Auch bei Jeremias ist vielfach der Gesichtspunkt der Feierlichkeit massgebend, z. B. zu 32, 14 bemerkt Giesebrecht, Kommentar S. 178: „Jahve wird absichtlich mit vollem Titel genannt, da es sich um die Vorhersagung wichtiger Ereignisse handelt". Bei den nachexilischen Propheten Haggai, Sacharja, Maleachi kommt der Zebaoth-Name mit sichtlicher Vorliebe statt des blossen Jahve zur Anwendung, ohne Zweifel in epigonenhafter Nachahmung der alten vorexilischen Propheten.

Noch jüngere Autoren, wie sie Jes. 19, 25. 24, 23. 25, 6; Micha 4, 4 am Worte sind, brauchen den Namen Zebaoth, um damit den Einen, allmächtigen Gott der Völkerwelt zu bezeichnen.

Endlich erscheint Zebaoth als selbstständiger Gottesname in der jüngsten Psalmendichtung, z. B. Ps. 80, vgl. Baethgen,

---

[1] Sehr gut tritt diese Bedeutungserweiterung in dem, wenn auch wahrscheinlich nachexilischen Psalm 24 entgegen. Jahve Zebaoth Kriegsheld sowie Schöpfer und Beherrscher des Kosmos.

Kommentar S. 252: „Der Gebrauch des Wortes Zebaoth als eines Eigennamens Gottes v. 5. 8. 20 kann bei der augenscheinlich beabsichtigten Steigerung in v. 4. 8. 20 schwerlich nur auf Rechnung eines späteren Redaktors gesetzt werden".

Smend hat zur Erkenntnis der Bedeutung des Wortes Zebaoth die Stellen herangezogen, in denen die Formel יהוה צבאות שמו auftritt. Ob diese Formel wirklich auf den Sinn des Namens Bezug nimmt, wird von Borchert mit Hinweis auf Ex. 15, 3; Jer. 43, 2, wo doch keine Erklärung von Jahve beabsichtigt ist, in Zweifel gezogen, a. a. O. S. 624. Mag Borchert damit Recht haben oder nicht, sicherlich sind diese Stellen sämmtlich exilisch oder nachexilisch. In einem Theil derselben, Amos 4, 13. 9, 5ff.; Jes. 51, 15; Jer. 31, 35; Jer. 10, 16. 51, 19 ist von Jahves Allmacht in der Natur die Rede, in dem andern von seinem Verhältnis zu Israel, Jes. 48, 2: Israels Stütze. Jes. 54, 5: Israels Schöpfer und Gemahl. Jes. 50, 34: Israels Erlöser.

Eine spielende Erklärung unsres Gottesnamens bietet Jes. 13, 4 exilisch: יהוה צבאות מפקד צבא מלחמה vgl. v. 6: יום יהוה כשד משדי יבוא.

Deutlich lässt ψ 89, 9 — etwa 100 Jahre später — seine Auffassung von Zebaoth erkennen. Im Blick auf v. 6—8 versteht der Dichter unter Jahve Zebaoth den, welcher die Schaaren der Engel קדשים oder בני אלים an Macht überragt.

Das alles sind beiläufige Deutungen des Zebaoth-Namens, welche für eine wissenschaftliche Untersuchung desselben schwerlich in Betracht kommen können; am allerwenigsten bei der Frage nach seiner ursprünglichen Bedeutung. Es sind theologische oder auch nur schöngeistige Gedankenspähne einer späten Zeit.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

Diettrich, Einleitung in den Psalter

(Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft V.)

Beihefte

zur

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

V.

Eine jakobitische

Einleitung in den Psalter

in Verbindung mit

zwei Homilien aus dem grossen Psalmenkommentar

des Daniel von Ṣalaḥ

zum ersten Male

herausgegeben, übersetzt und bearbeitet

von

Lic. Dr. G. Diettrich

Pfarrer der deutschen evangel. Gemeinde zu Sydenham-London.

Giessen

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung

(Alfred Töpelmann)

1901.

III

Eine jakobitische
Einleitung in den Psalter

in Verbindung mit

zwei Homilien aus dem grossen Psalmenkommentar

des Daniel von Ṣalaḥ

zum ersten Male

herausgegeben, übersetzt und bearbeitet

von

Lic. Dr. G. Diettrich
Pfarrer der deutschen evangel. Gemeinde zu Sydenham-London.

Giessen
J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
(Alfred Töpelmann)
1901.

Vorwort und einleitende Bemerkungen.

Vorwort.

Auf den höheren Schulen Syriens ist der Psalter dank der hervorragenden Stellung, die er in Unterricht und Gottesdienst der syr. Kirchen eingenommen hat, ein bevorzugter Gegenstand gelehrter Forschungen gewesen. Syrische Einleitungen in den Psalter werden daher jeder Zeit eine ganz besondere Beachtung von Seiten der alttestamentlichen Theologie erwarten dürfen.

Um so trauriger ist es, dass von diesem Zweige der syr. Litteratur nur noch ganz geringe Reste vorhanden sind.

Von nestorianischen Einleitungen ist bis jetzt überhaupt noch nichts nach dem Abendlande gekommen. Der Auszug aus dem Psalmenkommentar des Theodor von Mopsuestia, mit dem uns Baethgen bekannt gemacht hat, enthält keine Einleitung, und alle übrigen nestorianischen Kommentare zum Psalter, von denen gewiss mancher mit einer Einleitung versehen war, sind bis auf das noch unveröffentlichte Werk des Bischofs Išô'dâdh von Ḥĕdhathâ (circa 872 p. Chr.) verloren gegangen. Die dürftigen und in grosskirchlicher Auffassung gegebenen Mitteilungen bei Facundus von Hermiane, Junilius Africanus und Leontius von Byzanz sind demnach vor der Hand die einzigen Quellen, aus denen wir uns über die nestorianische Beurteilung des Psalters unterrichten können. —

Wenig günstiger sind wir bei den Jakobiten gestellt.

Zwar konnten hier schon einige Einleitungen zum Psalter veröffentlicht werden, die des Barhebraeus durch Tullberg und die pseudohippolytischen durch de Lagarde, Pitra und Ceriani (photolithographisch). Aber diese Werke sind nichts anderes als verbindungslose Aneinanderreihungen von wörtlichen Citaten aus griechischen Litteraturwerken, die abgesehen von den echten Fragmenten Hippolyts schon längst bekannt waren. Und so deutlich sie uns auch den starken Einschlag griechischer Überlieferung innerhalb der monophysitischen Kirche gezeigt haben, das, was wir sehnsuchtsvoll erwarteten, eine Einführung in die spezifisch syrische Arbeit am Psalter, haben sie uns nicht gewährt. —

Anders steht es mit der hier veröffentlichten Einleitung. Wie schon äusserlich ihre handschriftliche Verbindung mit dem kleinen Psalmenkommentar des Daniel von Ṣalaḥ andeutet, bringt sie uns mit einem bisher noch völlig unbekannten Zweige syrischer Geistesarbeit in Berührung und zwar mit demjenigen, der den Anspruch erheben darf, der Ausdruck der genuinsten syr. Richtung innerhalb der monophysitischen Kirche zu sein. Die Thatsache, dass auch in diesem unsern Schriftchen ein umfangreiches Material von griechischen Quellen verarbeitet ist, mag manchem als ein Mangel erscheinen, aber das eigentümliche syrische Colorit, in dem diese Quellen dargestellt werden und vor allem der selbständige syrische Rahmen, in den die so entstandene Darstellung hineingespannt ist, werden hoffentlich eine genügende Entschädigung für diesen Mangel sein. In jedem Falle glaube ich nicht nötig zu haben, die Veröffentlichung der vorliegenden Einleitung in den Psalter vor den Sachverständigen noch besonders zu rechtfertigen. — Der Text des Manuskriptes ist im Allgemeinen nur da verändert worden, wo offenbare Schreibfehler vorzuliegen schienen, und ich hoffe, dass dieses Verfahren angesichts einer ein-

zigen Handschrift als das allein berechtigte anerkannt werden wird. Die Übersetzung habe ich beigefügt, weil ich das Schriftchen um seiner praktischen Bedeutung willen auch denjenigen Theologen zugänglich machen wollte, die des Syrischen nicht kundig sind. Die im Appendix gegebenen Homilien aus dem grossen Psalmenkommentar des Daniel von Ṣalaḥ sollen wenigstens hinsichtlich der hermeneutischen und textkritischen Grundsätze die Beziehungen unserer Einleitung zu dem grossen Exegeten und Homileten der syrisch-monophys. Kirche veranschaulichen. Wenn sie ausserdem noch eine vollständige textkritische Ausgabe des Daniel'schen Psalmenkommentares nach den in London und Rom befindlichen Handschriften anregen würden, so wäre ich über Erwarten belohnt. — Zum Schluss noch einige Worte des Dankes. Ich schulde sie zunächst Herrn Prof. Dr. Harris in Cambridge, der mir trotz meiner Fremdlingschaft im Lande der Briten sein wertvolles Manuskript monatelang zur Verfügung stellte, sodann aber auch zwei Gelehrten im Vaterlande. Herr Prof. D. Dr. Baethgen in Berlin hat sein geschätztes Interesse an der vorliegenden Studie mehrere Male durch freundliche Ratschläge zum Ausdruck gebracht und Herr Prof. Dr. Nöldeke in Strassburg hat die Übersetzung der beiden Homilien des Daniel von Ṣalaḥ (cfr. die Fussnoten dazu) noch einmal im Korrekturbogen geprüft. Sie haben sich beide durch ihre Hülfsbereitschaft gewiss auch den Dank der Leser dieser Arbeit verdient.

London, Mai 1901. GUSTAV DIETTRICH.

Einleitende Bemerkungen.

§ 1.

Das Manuskript Harris No. 65.

Obgleich das Manuskript Harris No. 65 die Überschrift und den Anfang seiner Vorlage nicht aufgenommen hat, so lässt sich doch sein Inhalt noch leicht bestimmen. Auf fol. 38a, Zeile 16ff. lesen wir:

ܘܗܠܝܢ ܡܢ ܐܡܪܢܢ ܥܠ ܠܟܦܠܐܘܢ ܘܡܐܡܪ̈ܐ ܡ̈ܩܠܐ .. ܙܕܩ ܗܘܐ ܗܘܐ
ܕܢܬܬܣܝܡܘܢ ܩܕܡ ܦܘܫܩܐ ܕܦܬܓ̈ܡܐ ܕܡܙܡܘܪ̈ܐ. ܫܠܡ ܒܥܘܕܪܢ
ܡܪܢ ܡ̈ܩܠܐ ܠܟܦܠܐܘܢ ܘܡܐܡܪ̈ܐ .. ܟܠ ܡܢ ܕܩܪܐ ܢܨܠܐ ܥܠ ܚܛܝܐ
ܘܛܢܦܐ ܡܛܠ ܕܠܐ ܫܦܐ ܗܘܐ ܕܢܬܟܬܒ ܫܡܗ ܒܟܬ̈ܒܐ ܩܕܝ̈ܫܐ ܡܬܝ.

D. i. „Dies haben wir über die 32 Capitel gesagt. Es musste das vor die Auslegung der Verse der Psalmen gesetzt werden. Zu Ende sind mit der Hülfe unseres Herrn die 32 Capitel. Jeder, der (sie) liest, der bete für den Sünder und Unreinen. Denn nicht geziemte es sich, dass sein Name Mattê in den heiligen Büchern geschrieben wurde".

Und fol. 38b, Zeile 1 ff. steht geschrieben:

ܒܚܝܠܐ ܕܬܠܝܬܝܘܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܡܫܪܐ ܐܢܐ ܒܦܘܫܩ ܡ̈ܠܐ ܕܢܒܝܟ
ܗܘ ܕܐܢܬ ܟܢܝܬܝܗܝ[1] ܠܒܟ.

D. i. „Mit der Kraft der heil. Dreieinigkeit beginne ich die Auslegung der Worte deines Propheten, des Mannes, den du dein Herz[2] genannt hast".

Hieraus ergiebt sich, dass der Inhalt unseres Manuskriptes ein doppelter ist: a) eine aus 32 Capiteln bestehende Vorrede zu einem Psalmenkommentar, die wir unter dem Vorbehalt einer späteren Begründung im Folgenden stets eine Einleitung in den Psalter nennen. b) eine Auslegung der

[1] Ms. ܟܢܝܬܗ.

[2] cfr. Psalm 45, 1.

Worte des Propheten David, in der wir ohne Schwierigkeit einen Kommentar zum Psalter erkennen.

Da für die Beantwortung der Frage nach dem Verfasser der sub a) genannten Einleitung in den Psalter unter anderm auch die äussere Beschaffenheit des vorliegenden Manuskriptes bedeutungsvoll ist, so seien hierüber zunächst einige kurze Bemerkungen gestattet.

Unser Manuskript besteht aus 242 mittelstarken Papierblättern, die in folgender Gruppierung zusammengebunden sind:

3 Lagen mit je 5 Doppelblättern
1 Lage mit 3 Doppelblättern
1 Lage mit 4 Doppelblättern
19 Lagen mit je 5 Doppelblättern
2 Einzelblätter
1 Lage mit 3 Doppelblättern.

Die Blätter sind 22 cm. lang und 16 cm. breit, während die Schriftkolumne (18—20 Zeilen enthaltend) nur eine Länge von 17, 5 cm. und eine Breite von 11 cm. aufweist. Das Ms., das abgesehen von zwei Drittteilen des Blattes 204 noch gut erhalten ist, verdanken wir einem Diakon namens Mattê, dessen nähere Verhältnisse aus folgenden Worten seiner Nachschrift (fol. 242b, Zeile 3ff) ersehen werden können.

...... ܡܬܐ ܒܪ ܡܩܕܫ ܝܘܣܦ ܘܐܡܗ ܩܫ̈ܝܫܐ ܘܐܚܘܗܝ
ܒܫܡܘ ܘܕܪ̈ܘܫܗ ܫܦܪܘܡܪ ܒܡܠܐ ܘܦܠܛܪܘܢ ܘܕܢܚܡ ܘܡܘܫܐ
ܒܝܬܐ ܡܘܪܟܢܐ ܘܐܟܡ ܒܩܕܝܫ ܒܡܪܢܬܐ ܡܒܪܢܟܬܐ ܕܒܝܬ
ܡܘܕܝܢܐ ܗܘܝ ܗܟܢ ܒܣܘܡܝ ܐܒܘ̈ܬܐ ܢܫܝܐ ܘܦܛܪܝܪܟܐ ܡܒܠܟܐ
ܐܒܘܢ ܡܣܟܢܐ ܡܪܝ ܐܝܣܛܘܬܐܘܣ ܕܗܘ ܝܘܚܢܢܘܣ ܘܡܪܝ
ܒܫܠܟܠܝܘܣ ܡܦܪܝܢܐ ܕܡܕܝܢܐ ܕܗܘ ܟܐܪܐܙ. ܒܗܘܐ ܙܒܢܐ ܟܠܗ
ܗܘܐ ܒܝ ܡܠܐ ܐܠܗܐ ܢܚܝܚܐ ܘܢܡܘܣ ܡܘܬܒܬܗܘܢ ܒܪܘܡܐ ܡܠܐ
ܕܫܒܝܢ. ܐܝܟ ܐܠܗܝܟ ܒܚܝܐ ܕܡܪܝ ܙܒܢܐ ܘܗܫܐ ܣܟܗ ܒܐܬܪܐ

ܕܚܐܪܐ ܠܡܕܢܚܐ. ܗܫܐ ܕܝܢ ܒܚܘܒܐ ܡܦܝܣܢܐ ܒܥܐ ܐܢܐ ܡܢ ܡܠܦܢܐ
ܡܨܠܝܢܐ ܕܢܬܦܢܘܢ ܨܠܘܬܐ ܕܚܘܣܝܐ ܥܠ ܕܘܝܐ ܘܚܛܝܐ ܡܛܠ
ܕܠܐ ܐܢܐ ܗܘܝܬ ܟܬܘܒܐ ܐܠܐ ܬܠܡܝܕܐ ܨܠܘ ܥܠ ܕܘܝܐ ܕܟܬܒ
ܕܟܝܪܐ ܗܝ ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ ܡܪܝܡ ܘܟܠܗܘܢ ܩܕܝܫܐ ܐܝܢ ܘܐܡܝܢ ܘܠܥܠܡܝܢ
ܘܠܕܪܕܪܝܢ.

D. i. „Mattê, der Sohn des Bauers Yûseph, und seine Mutter Šĕmîḥâ und sein Bruder Yaʿqubh und seine Oheime der Priester Sephrûmar und Petrus und Daniel und Yûḥanâ im Geschlecht der Mûṣilayâ. Und wir haben gewohnt in der gesegneten Stadt Bêth Kudhîdhê.[1] So war's in den Tagen der frommen Väter und erhabenen Patriarchen. Unser verehrter Stammvater ist Mâr Ignatius, d. i. Georg, und Mâr Basilius der Maphrĕyân des Ostens, d. i. ʿAzâr. In dieser Zeit haben wir kein Haupt. Gott möge den Stuhl der Patriarchen erhöhen und hinaufheben in die erhabene Höhe des Himmels. Amen ward geschrieben in der Kirche des Mâr Zînâ und seiner Schwester Serrâ (?) im Thore, das nach Osten blickt. Jetzt aber bitte ich mit flehender Liebe die gelehrten Fürbitter, dass sie das Gebet um Versöhnung dem Elenden und Sünder zuwenden möchten, denn ich bin nicht der Schriftsteller, sondern der Schüler. Betet für den Elenden, der geschrieben hat. Eingedenk sei die Mutter Gottes Maria und alle Heiligen. Ja und Amen und zwar für ewig und alle Geschlechter.“

Nach fol. 242a, Zeile 15, hat der Schreiber sein Werk vollendet: ܒܫܢܬ ܒܣܘܘ ܕܝܘܢܝܐ d. i. im Jahre 2066 der Griechen = im Jahre 1754 p. Chr., d. h. zu einer Zeit, in der das Altsyrische längst nicht mehr lebende Sprache war. Dennoch ist er in syr. Schriftzügen noch wohlgeübt und lässt sich bei der Herstellung des Ms. nur selten auf orthographischen (cfr. cap. IV: ܐܦܣܠܛܘܣ für ܦܣܘܣ′) und grammatischen (cfr.

[1] In der Nähe von Mosul cfr. Wright. Katal. Vol. III, pag. 1338.

cap. XVII: ܡܬܐܡܪܝܢ für ܡܪܝܢ′) Fehlern ertappen. Wie oft in späten jakobitischen Mss. ist der Schriftductus hier und da von ostsyr. Vokalzeichen begleitet. Die Tinte ist im Allgemeinen schwarz, nur die Über- und Unterschriften grösserer Abschnitte (Kephalaia, Psalmen etc.), gewisse Interpunktionszeichen, sowie auch Ruk. und Quš. sind rot eingezeichnet worden. Linien sind hier und da zur Markierung der Schriftlinie (nicht des Randes) auf der a-Seite der Blätter angedeutet. Gelegentlich auftretende Lücken (cfr. fol. 1 und 2, 17a und b., 18b, 23b, etc.), die sich übrigens nur in der Einleitung, aber nicht im Kommentar finden und in unserem Drucke durch Punkte kenntlich gemacht sind (cfr. Anfang von cap. I, cap. XV, XVI etc.), sind meistenteils nur so zu erklären, dass der Schreiber seine Vorlage nicht mehr zu entziffern imstande war. Sie lassen also schon hier die Vorlage der Einleitung älter erscheinen als die des Kommentares. Die Umstellung zweier Worte wird durch drei darunter gesetzte Punkte gefordert, weshalb man für ܡܢ ܗܘܐ fol. 36a, Zeile 5 ܗܘܐ ܡܢ zu lesen hat. Unter die Rubrik frommer Spielereien fällt es, wenn der Schreiber das Wort ܣܛܢܐ fast regelmässig (cfr. fol. 180b, 219b) auf den Kopf stellt und über den Namen der Gottesmutter drei Kreuze setzt (cfr. ܡܪܝܡ fol. 145 a, 181 a). Noch niedriger sind die am Rande eingezeichneten schwarzen (cfr. fol. 173a) oder roten (cfr. fol. 174b) Pfeile, sowie auch die hier und da auftretenden roten Tierbilder (Hahn und Henne cfr. fol. 191b, Falke cfr. fol. 193b) anzuschlagen. Sorgfältigste Beachtung dagegen verdient der Umstand, dass die beiden Hauptteile des Manuskriptes, die Einleitung und der Kommentar je eine besondere Numerierung der Folios (Einleitung: ܐ bis ܠܗ, Kommentar ܐ bis ܡܪܒ) erfahren haben. Auch darf nicht aus dem Auge verloren werden, dass die aus der Vorlage herübergenommene Lagenzählung (in syr. Buchstaben auf der ersten und letzten

Seite jeder Lage unten in der Mitte) neben der vom Schreiber herrührenden Foliozählung nur im Kommentar, aber nicht in der Einleitung gefunden wird. Beide Beobachtungen scheinen mir dafür zu sprechen, dass Einleitung und Kommentar ursprünglich separate Werke waren und erst von unserm Schreiber in ein Volumen zusammengefasst wurden.

§ 2.

Der Psalmenkommentar des Ms. Harris No. 65.

Wir schicken eine Tabelle der Über- und Unterschriften der einzelnen Bücher des dreiteiligen[1] Werkes voraus:

Buch I (ψ 1—49): Überschrift: siehe § 1.

Unterschrift: ܫܠܡܬ݀ ܦܠܓܘܬܐ
ܩܕܡܝܬܐ ܕܟܬܒܐ ܕܡܙܡܘܪ̈ܐ ܐܝܟ ܕܦܫܩ
ܕܢܝܐܝܠ ܨܠܚܝܐ ܘܡܬܢܝܚ ܡܪܝ
ܓܪܝܓܘܪܝܘܣ ܡܦܪܝܢܐ.

D. i. „Zu Ende ist der erste Teil des Buches der Psalmen nach der Auslegung des Daniel von Ṣalaḥ. Und zufrieden ist der Maphrĕyân Mâr Gregorius."

Buch II (ψ 50—100): Überschrift: fehlt.

Unterschrift: ܫܠܡܬ݀ ܦܠܓܘܬܐ
ܡܨܥܝܬܐ ܕܦܘܫܩ ܡܙܡܘܪ̈ܐ ܕܕܢܝܐܝܠ
ܕܡܢ ܨܠܠܚ[2] ܡܬܝܕܥܐ. ܕܦܢܐ ܢܓܠܐ ܚܠܐ
ܠܥܘܠ ܕܡܬܢܝܚ ܘܡܢܟܠ ܡܥܠܝܐ.

---

[1] Die hier gegebene Dreiteilung des Psalters findet sich auch in den dem British Museum angehörenden Fragmenten des Daniel von Ṣalaḥ Add. 17187 und Add. 14679. Doch beachte, dass dort, jedenfalls richtiger, der 50. Psalm zum ersten Buche gezogen ist.

[2] Hier und auch sonst gelegentlich zwei Lâmadh.

D. i „Zu Ende ist der mittlere Teil der Auslegung der Psalmen des Daniel, der aus der Stadt Tellâ ist. Der Leser bete für den Schreiber, der diese Zeilen befleckt hat“.

Buch III (ψ 101—150): Überschrift: ܬܘܒ ܟܬܒܝܢ ܦܘܫܩܐ ܐܚܪܝܐ ܕܡܙܡ̈ ܕܕܢܝܐܝܠ ܩܛܝܢܐ ܦܣܝܣܐܝܬ.

D. i. „Wiederum schreiben wir den letzten Text der Psalmen des Daniel qatînâ[1] in abgekürzter Form“.

Unterschrift: ܫܠܡ ܟܬܒܐ ܕܡܙܡܘܪ̈ܐ ܕܕܘܝܕ ܡܠܟܐ ܘܢܒܝܐ ܕܦܫܩܗ ܕܢܝܐܝܠ ܕܡܢ ܬܠܐ ܨܠܘܬܗ ܥܡܢ ܐܡܝܢ. ܒܐܝ̈ܕܝ ܚܛܝܐ ܘܡܠܐ ܡܘ̈ܡܐ ܥܡܝܐ ܡܫܡܗ ܦܬܝܐ.

D. i. „Zu Ende ist das Buch der Psalmen Davids, des Königs und Propheten, welches Daniel von Tellâ ausgelegt hat. Sein Gebet sei mit uns. Amen. Durch die Hände des Sündigen und Befleckten, durch den gepriesenen Namen Mattê.

Aus diesen Angaben ergiebt sich folgendes:

1. Die Namen Daniel von Ṣalaḥ, Daniel von Tellâ und, wenn qatînâ in der Überschrift des dritten Buches von mir richtig gefasst sein sollte, Daniel der Kleine (oder Scharfsinnige) bezeichnen ein und dieselbe Person. Die Vermutung

[1] Das qatînâ (= klein, oder scharfsinnig) kann ich nur als Epitheton zu Daniel fassen. Ich muss jedoch angesichts der oft tautologischen Ausdrucksweise unseres Verfassers die Möglichkeit zugestehen, dass es als Korrelatbegriff zu dem darauffolgenden: „qĕphîsâîth“ den vorliegenden Psalmenkommentar als den „kleinen“ Daniel einem „grossen“ Daniel gegenüber stellt.

Wrights (Syriac Litterature, Encyclopaedia Brit., Edit. IX, vol. 22 col. 841 a), dass Daniel von Ṣalaḥ, der zur Zeit der Abfassung seines (grossen) Psalmenkommentares Abt und Priester eines uns unbekannten Klosters war, später (Bischof) in Tellâ gewesen sein müsse, ist damit positiv bestätigt. Zur Ergänzung der Wright'schen Litteraturangaben erwähne ich hier nur noch, dass dieser unser Daniel ausser den Kommentaren zum Psalter und Prediger Salomonis sicher auch noch eine Auslegung der ägyptischen Plagen geschrieben hat. In seinem (grossen) Psalmenkommentar (cfr. die Auslegung zu ψ 78, 43 ff in Mus. Brit. Add. 14679 fol. 83 a, Zeile 19 ff) lesen wir nämlich: „Vollständig und unverkürzt giebt der Geist die Aufzählung dessen, was Gott in Ägypten gethan hat, als er das Volk aus der Knechtschaft Pharaos erlöste. Er fängt an mit jenem Blute, das in der Heimsuchung über Ägypten kam, — das war nämlich die erste Plage — und so zählt er nach und nach alle Plagen auf, deren Auslegung mir in diesem Buche unangebracht erschien. Denn ich beschrieb sie vollständig in einer besondern Abhandlung, da sie ihre eigne Auslegung forderten (ܡܛܠ ܕܗܘܝ ܦܠܚܐ ܡܦܫܩܢܐ ܒܠܚܘܕܝܗܝܢ ܐܬܒܥܝ ܒܦܘܫܩܗܝܢ). Und deshalb lasse ich sie (hier) ohne Auslegung, damit sie nicht, wenn ich sie nur kurz beleuchte, von den Leuten für etwas Einfaches angesehen werden".

2. In dem uns vorliegenden Psalmenkommentar ist, da die Angaben der Überschrift des dritten Buches auf das ganze Werk ausgedehnt werden dürfen, der Kommentar des Daniel von Ṣalaḥ nur abgekürzt (auszugsweise) wiedergegeben. Wird nun in einer lateinischen Note des vatikan. Manuskriptes 6429 pag. 133[1] unverkennbar, wenn auch nur indirekt, bezeugt, dass neben einem grossen noch ein

[1] Sie lautet: „Danielis Episcopi Salahani magna expositio super Psalmos" cfr. Assemani, B. O. Tom. I, pag. 495.

kleiner Psalmenkommentar des Daniel von Ṣalaḥ existiert haben muss, so darf ich den Anspruch erheben, in dem Manuskript Harris No. 65 den kleinen, oder doch wenigstens (cfr. den Schluss dieses §) einen kleinen Psalmenkommentar des Ṣalaḥeners gefunden zu haben. Ja, sollte die von mir nur als Möglichkeit zugegebene Auffassung des qatînâ der Überschrift des dritten Buches die richtige sein, so stünde damit fest, dass einzig und allein unser Psalmenkommentar den Beinamen des „kleinen" bei den Syrern getragen hat. Um nur einigermassen eine Anschauung von Form und Inhalt unseres kleinen Daniel zu geben, teile ich im Folgenden seine Auslegung des ersten Psalmes mit und bemerke nur, dass ich zur deutlicheren Wiedergabe seines Verhältnisses zum grossen Originalwerk (cfr. Appendix No. 1) den in beiden Recensionen gemeinsamen Wortschatz durch .... kenntlich gemacht habe.

ܡܙܡܘܪܐ ܩܕܡܝܐ ܐܡܝܪܗ ܕܕܘܝܕ ܟܕ ܐܬܐ ܫܐܘܠ ܕܢܩܛܠ ܒܙܡܘܪܐ
ܒܗܘ ܐܠܗܐ ܫܠܝܚܐ. ܛܘܒܘܗܝ ܠܓܒܪܐ ܕܠܐܘܪܚܐ ܕܥܘܠܐ ܠܐ
ܗܠܟ. ܘܒܐܘܪܚܐ ܕܚܛܝܐ ܠܐ ܩܡ. ܘܒܟܠ ܡܘܬܒܐ ܕܡܡܝܩܢܐ ܠܐ
ܝܬܒ ܗ̄ ܒܗ ܐܝܟ ܫܐܘܠ ܕܢܩܦ ܐܘܪܚܐ ܕܒܝܫܘܬܐ ܘܗܘܐ ܒܐܘܪܚܐ
ܕܥܘܠܐ. ܘܢܦܩ ܒܚܝܠܐ ܕܚܛܝܐ. ܘܐܙܠ ܠܘܬ ܐܣܝܐ ܩܒܠ ܙܡܘܪܐ.
ܠܘܬ ܐܡܝܢ ܡܛܠ ܐܝܟ ܕܢܦܩ ܗܘܐ ܒܚܝܠܐ ܕܚܛܝܐ ܐܬܟܠܐ ܕܦܓܪܝܗܘܢ
ܘܗܘܐ ܒܗ ܡܩܕܡ ܕܝܫܘܥ ܘܫܘܐ ܘܩܡ ܒܙܒܢܐ ܕܝܠܗܘܢ..
ܐܡܪ ܢܚܡ ܒܟܠ ܢܩܫܐ ܘܦܣܩܐ ܘܢܒܝܐ. ܒܐܝܕܐ ܗܘܐ ܟܬܒܬܐ ܒܢܦܫܐ
ܘܡܘܬܒܐ ܠܦܣܩܐ ܘܡܘܬܐ ܠܒܪܢܫܐ. ܒܢܡܘܣܗ ܕܡܪܝܐ ܡܬܟܬܒ
ܒܪܢܫܐ ܀ ܐܠܐ ܒܢܡܘܣܗ ܕܡܪܝܐ ܨܒܝܢܗ ܗ̄ ܕܘܝܕ ܕܒܢܡܘܣܗ
ܕܡܪܝܐ ܡܬܦܓܪ ܐܡܝܡܐ ܘܠܠܝܐ ܕܨܒܝܢܗ ܒܢܡܘܣܗ
ܕܡܪܝܐ ܠܐ ܦܣܩܐ ܒܗܘܐ ܡܫܬܥܝܢܘܬܐ ܗܘܐ ܐܝܟ ܐܝܠܢܐ ܕܢܨܝܒ ܥܠ
ܬܦܐ ܕܡܝܐ. ܕܦܐܪܘܗܝ ܝܗܒ ܒܙܒܢܗ ܘܛܪܦܘܗܝ ܠܐ ܢܬܪܘܢ ܗ̄
ܡܛܫܐ ܕܬܬܟܝܢ ܒܫܡܝܐ. ܘܬܐܪܒ ܥܠ ܬܦܐ ܕܡܫܡܫܢܘܬܐ. ܗܘܐ

ܡܢ ܦܠܓܘܗܝ ܡܬܚܫܒܢ ܥܠ ܐܝܟ ܕܒܗ ܢܦܩܘ ܘܢܦܩܢ.
ܘܡܢܗ ܡܬܐܡܪܝܢ. ܗܢܐ ܣܘܟܠܝܢ ܡܠܟܐ. ܘܗܘܐ ܦܘܟܠܝܢ ܣܗܪܐ.
ܡܢܝܢ ܐܝܬ ܐܘ ܦܪܘܫܐ ܥܠܘܗܝ ܕܗܘܝܢ ܒܗܠܝܢ ܫܠܝܚܐ ܘܡܠܦܢܐ.
ܡܛܠ ܦܠܓܐ ܘܐܦܣܘܬܐ ܢܦܩܘ ܡܢ ܙܝܚܠܐ. ܘܠܐ ܐܫܟܚܘ ܕܢܗܐ
ܕܢܬܦܪܫܘܢ ܠܗ. ܘܢܬܪܘܢ ܦܠܓܐ ܕܝܠܗ. ܘܥܠ ܕܟܬܒ ܥܠܡ ܗ̄
ܥܠ ܕܡܬܚܙܐ ܠܡܬܩܪܒܢܘܬܐ ܘܠܦܘܪܫܢܐ ܕܝܠܗܘܢ.. ܠܐ ܗܘܐ
ܢ̈ܦܫܐ. ܐܠܐ ܐܝܟ ܠܒܪܐ ܕܕܝܢܐ ܦܘܫܐ ܗ̄ ܠܗ ܗܘܐ ܐܬܬܘܗܝ
ܡܫܬܝܢܐ ܕܟܠܐ. ܘܐܡܪ ܕܢܬܚܫܒ ܠܗܘܢ. ܐܠܐ ܐܝܟ ܠܒܪܐ ܕܕܝܢܐ
ܦܘܫܐ. ܗܘܐ ܡܬܦܪܫܝܢ ܡܢ ܪ̈ܘܚܐ. ܟܘܠܗ ܐܢܫܐ. ܐܝܟ ܕܒܦܪܨܘܦܐ
ܘܡܕܝܢܐ. ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܘܪܝܓܢܣ. ܐܦܠܐ ܚܝܠܐ ܒܟܢܘܫܝܐ ܕܪ̈ܘܚܐ.
ܗ̄ ܐܝܬ ܕܚܠܗ ܘܐܡܪ. ܐܠܐ ܠܐ ܡܬܚܙܝܢ ܒܗܝܢ ܐܝܟ ܕܒܓܘܫܡܐ
ܠܐ ܚܠܗ ܐܠܐ ܡܬܦܪܫܝܢ ܒܟܘܠܗ ܐܢܫܐ. ܐܦ ܐܢ ܡܬܠ ܦܓܪܐ.
ܐܠܐ ܠܐ ܐܬܬܘܗܝ ܐܝܟ ܢܘܗܪܐ. ܘܠܐ ܚܙܘܝ ܘܗܘܠܐ. ܐܬܬܘܗܝ ܐܝܟ
ܐܝܠܝܢ ܕܢܦܫܢ ܠܗܘܢ ܒܘܪܐ. ܡܛܠ ܕܢܦܩ ܗܘ ܡܢܐ ܐܘܪܚܐ
ܕܪ̈ܘܚܐ. ܗ̄ ܐܘܪܚܐ ܐܠܗܝܬܐ ܕܗܘܐ ܒܒܝܬ ܕܗܘܢܘܢ ܒܪ ܪ̈ܘܚܐ.
ܐܘܪܚܐ ܕܢܦܫܐ ܠܐܢܫ ܗ̄ ܗܘ ܕܐܡܪ ܡܪܝ. ܕܗܘܠܐ ܠܐܠܗܐ. ܕܡܢܗ
ܬܐܡܪ ܒܡܫܝܚܐ ܡܪܢ ܐܡܝܢ.

3. Der uns vorliegende kleine Psalmenkommentar des Daniel von Ṣalaḥ hat nach der ausdrücklichen Angabe der Unterschrift des ersten Buches den Beifall des Maphrĕyans Mâr Gregorius (d. i. Barhebraeus) gefunden. Diese Angabe ist von grösster Wichtigkeit. Sie zeigt zunächst, dass unser Kommentar in den Jahren 1264 bis 86, d. h. während der Dauer des Maphrĕyanates des Barhebraeus entstanden sein muss. Sodann lehrt sie, dass seine Heimat in der Titeldiözese des Maphrĕyâns „für Tagrit und den Osten" gesucht werden muss. Denn nur dort, d. h. im syrischen Osten, aber nicht in der westlichen Einflusssphäre des Patriarchen von Antiochien, konnte der Beifall des Barhebraeus einem jakobit. Schriftsteller bemerkenswert erscheinen. Ja, da wir

wissen, dass Barhebraeus während seines Maphrĕyanates seinen eigentlichen Wohnsitz im Kloster Mâr Matthai, nördlich von Mosul hatte und auch dort besonders viel zur Pflege des wissenschaftlichen Lebens unter den Mönchen that, so ist es sehr wohl möglich, dass unser Kommentar in diesem Kloster entstanden ist.

Was hat nun unserm Kommentare den Beifall des grossen Maphrĕyâns zugezogen? Wenn mich nicht Alles täuscht, so ist es die Thatsache gewesen, dass er sich eine ausserordentlich grosse Menge von Überschriften oder Inhaltsangaben zu den Psalmen aus des Barhebraeus Scholien zum Psalter angeeignet hatte.[1] Barhebraeus, der zum ersten Male — natürlich ohne Nennung des Namens des Erzketzers — die ὑποθέσεις des Theodor von Mopsuestia in die monophysitische Psalmenexegese eingeführt hatte[2], konnte natürlich mit seinem Beifall nicht zurückhalten, als diese selben von ihm so hoch geschätzten ὑποθέσεις in Verbindung mit einem Auszug aus einer der hervorragendsten jakobit. Leistungen auf dem Gebiete der Psalmenauslegung, d. h. in Verbindung mit einem Auszug aus Daniel von Ṣalaḥ erschienen. So nahe waren sich im Laufe der Jahrhunderte unter den gemeinsamen Leiden der arabischen und mongolischen Invasion die Nestorianer und Jakobiten gerückt, dass der genuinste Vertreter der grammatisch-histor. Exegese in innigster Vereinigung mit einem der bedeutendsten Verteidiger des doppelten Schriftsinnes (cfr. § 8), der wortkarge Paraphrast im Bunde mit dem überschwänglichen Homileten, der Nestorianer Arm in Arm mit dem Jakobiten erscheinen konnte. Und der Maphrĕyân „für Tagrit

[1] Ich finde im Ganzen etwa 72 Inhaltsangaben bald wörtlich, bald verkürzt, bald erweitert aus den Scholien des Barhebraeus herausg. von de Lagarde, Praetermissorum libri duo, Göttingen 1879 entlehnt.

[2] cfr. Baethgen, der Psalmenkommentar des Theodor von Mopsuestia in syrischer Bearbeitung. Z. A. W. 1885 pag. 65 ff.

und den Osten", der zweit-höchste Kirchenfürst der Jakobiten sprach offen seinen Beifall dazu aus.[1]

Noch eine Frage müssen wir hier beantworten. Es ist die Frage nach dem Verhältnis unseres kleinen Daniel zu der im British Museum (Add. 17125 fol. 81 ff.) befindlichen „Auslegung ausgewählter Verse aus dem Propheten David von Mâr Daniel". Diese im IX. oder X. Jahrhundert (so Wright) geschriebene „Auslegung", zur Zeit noch Psalm 1—129 umfassend, ist nämlich ebenfalls ein Auszug aus dem grossen Psalmenkommentar des Daniel von Ṣalaḥ und nicht nur, wie Wright in seinem Kataloge irrtümlich angiebt, ein Fragment desselben. Die im Appendix No. 1 mit —— unterstrichenen Worte (sie sind der vollständige Text des Auszuges) veranschaulichen das deutlich und stellen uns vor die überraschende Thatsache, dass unser kleiner Daniel aus dem ausgehenden Mittelalter noch einen älteren Bruder aus dem IX. resp. X. Jahrhundert hat. Ja, wenn das qaṭînâ der Überschrift des dritten Buches (siehe den Anfang dieses §) unseres kleinen Daniel als Epitheton des Bischofs von Tellâ gefasst werden müsste, so würde niemand die Möglichkeit in Abrede stellen können, dass der in der oben citierten Note des vatikan. Manuskriptes 6429 indirekt geforderte kleine Daniel ebenso gut in dem älteren wie in dem jüngeren Auszuge vorliegen könnte. Wie also verhalten sich die beiden Auszüge zu einander? Die Frage ist, wenn man Details vor der Hand noch bei Seite lassen darf, nicht schwer zu beantworten. Vergleichen wir nämlich beide Auszüge

[1] Diese selbe Verbindung von Barhebraeus (Theodor) und Daniel von Ṣalaḥ findet sich auch in den Überschriften eines syr. Psalters aus dem XV. Jahrhundert in Oxford (Bodleian Library Poc. X). Dort lesen wir in einer Nachschrift zu Psalm 50 (nicht 59 wie Payne Smith Katalog pag. 62 schreibt): Zu Ende ist der erste Teil des Buches der Psalmen, wie sie der heilige und gelehrte Maphrĕyân Mâr Gregorius und Daniel von Ṣalaḥ, Bischof von Tellâ dĕmauzĕlâth, ausgelegt hat.

mit dem Originalwerke, so ergiebt sich zunächst soviel, dass abgesehen von einigen wenigen Worten, die beide gemeinsam aus ihrer Vorlage geschöpft haben, jeder seine besonderen Lieblingsstellen vom Meister entlehnt hat. Es kann also unser jüngerer Auszug unmöglich aus dem älteren geschöpft haben. Er muss vielmehr unabhängig von dem letzteren an das grosse Originalwerk herangetreten sein. Sodann ergiebt sich aus unserer Vergleichung, dass unser jüngerer Epitomator seinen Excerpten noch eine bedeutende Masse selbständiger Gedanken hinzugefügt hat, der ältere hingegen sich lediglich mit einer verbindungslosen Aneinanderreihung von Excerpten aus dem grossen Daniel begnügt.

Wir brechen hiermit ab. Es genügt uns gezeigt zu haben, dass der Psalmenkommentar des Bischofs von Tellâ seine besondere Geschichte innerhalb der monophysitischen Kirche gehabt hat.[1] Mag auch der Hauptschauplatz seiner Geschichte in der Damascene gewesen sein, denn dorthin weisen uns die damascenischen Schriftzüge[2] nicht nur einer Handschrift des grossen Originalwerkes (Add. 17187), sondern auch die des älteren Auszuges (Add. 17125), durch unseren jüngeren Auszug vom ausgehenden Mittelalter (Harris No. 65) wird uns ausdrücklich bestätigt, dass der Meister der monophysitischen Psalmenexegese auch im fernen Mesopotamien geschätzt worden ist.

---

[1] Über die von Assemanus (cfr. Assem. B. O. I, pag. 606 ff No. III und XVI) aus dem Oriente mitgebrachten Handschriften des Daniel von Ṣalaḥ in der Bibliothek des Vatikans kann ich leider keine Auskunft geben.

[2] Hierher rechne ich auf Grund von Sachaus Studien zur syr. Kirchenlitteratur der Damascene (Berlin 1899 pag. 6 f.) das doppelte mediale Mîm und die ausserordentlich starke Neigung zur Ligatur bei den Konsonanten ܘ, ܦ, ܪ und ܬ.

§ 3.

Inhalt und Disposition der hier veröffentlichten Einleitung des Manuskriptes Harris No. 65.

An Stelle unübersichtlicher Erörterungen sei hier zunächst eine Tabelle gegeben.

Teil I: Der Inhalt des Psalters (cap. 1—3)
- cap. 1: Seine Bedeutung für die religiöse Erkenntnis.
- cap. 2: Sein Nutzen für das religiös-sittliche Leben.
- cap. 3: Seine propädeutische Stellung im höheren Unterricht.

Teil II: Die Einteilung des Psalters (cap. 4).

Teil III: Die Verfasser des Psalters (cap. 5—11).
- cap. 5(—7): Die Unwiderlegbarkeit ihrer Mehrheit trotz gegenteil. Behauptungen.
- cap. 8: Die Situationen ihres dichterischen Schaffens.
- cap. 9: Ihr Anteil an den einzelnen Psalmen.
- cap. 10: Entstehung der Gewohnheit, David alle Psalmen zuzuschreiben.
- cap. 11: Erklärung der Vereinigung davidischer und und nichtdavidischer Psalmen zu einer Sammlung.

Teil IV: Der Begriff des Psalters (cap. 12—14.)
- cap. 12: Sein Umfang.
- cap. 13: Seine Definition (genetisch).
- cap. 14: Seine Vergleichung mit verwandten Begriffen.

Teil V: Die Inspiration des Psalters (cap. 15—18).
- cap. 15: Ihr Beweis aus dem neuen Testament.
- cap. 16: Ihre Vollgültigkeit, trotzdem sie durch sinnliche Mittel hervorgerufen wurde.
- [cap. 17 ist ein Exkurs, in dem die Verschiedenartigkeit des Psalmenvortrages in alter und neuer Zeit begründet wird.]

cap. 18: Ihre Verteidigung gegen jüdische Anfechtungen.

Teil VI: Das Werk der Redaktoren am Psalter (cap. 19—23).

cap. 19f: Die Anordnung der Psalmen und deren Urheber.

cap. 21: Die Überschriften und deren Unzuverlässigkeit.

cap. 22: Die Zahl 150 und ihre Begründung.

cap. 23: Die Zählung der Psalmen und das Schwanken der Übersetzungen.

Teil VII: Begründung der in der Kirche geübten liturg. Verwertung des Psalters (cap. 24—26).

cap. 24: Der offenbarungsgeschichtl. Zusammenhang zwischen A. und N. T.

cap. 25: Der Unterschied von Gebet und Preis.

cap. 26: Der einzigartige, in der Lyrik begründete Wert des Psalters.

Teil VIII: Eine Hermeneutik zum Psalter (cap. 27—29).

cap. 27: Seine Wort- und Sinnfiguren.

cap. 28: Seine Übersetzungen und ihre Zuverlässigkeit.

cap. 29: Die Methoden seiner Auslegung.

Teil IX: Unzusammenhängende Nachträge über liturg. Fragen (cap. 30—32).

cap. 30: Wie die Psalmen gesungen werden sollen.

cap. 31: Wer die beiden Chöre in den Kirchen angeordnet hat.

cap. 32: Die Bedeutung von Halleluja.

Diese Inhaltsübersicht lehrt ein Doppeltes. Sie zeigt zunächst einen wohl durchdachten und auch ziemlich geschickt ausgeführten Aufbau unserer Einleitung. Denn ich könnte wirklich, abgesehen von dem unglücklichen Exkurs des 17. Capitels, nur an der Stellung von Teil IV Anstoss

nehmen. Eine Erklärung des Begriffes des Psalters würde man heutzutage jedenfalls vor Teil III gestellt haben.

Sodann zeigt die gegebene Inhaltsübersicht das gute Recht, mit dem wir unsere Schrift eine „Einleitung zum Psalter" genannt haben. Wir haben noch einmal die bisher veröffentlichten syr. Prologe und auch die προθεωρίαι resp. praefationes der griech. und latein. Kirchenväter durchgelesen. Aber es ist uns aufs neue klar geworden: So wenig jene altkirchlichen, seit Cassiodorius so genannten: „introductorii libri in sacras scripturas" mit unseren modernen Einleitungen zur heil. Schrift auf eine Stufe gestellt werden können, so wenig dürfen diese Prologe und Protheorieen (resp. Praefationes) unseren modernen Einleitungen zum Psalter an die Seite gestellt werden. Und das gilt auch von der erst im Jahre 1877 erschienenen arabischen Einleitung in den Psalter, die der Damascenische Erzbischof C. J. David auf Grund eines höchst wertvollen Quellenmateriales oriental. Bibliotheken für die syrisch-antiochenische Kirche zusammengestellt hat.[1] Denn so gewiss die Arbeit namentlich durch ihre textgeschichtl. und liturg. Mitteilungen selbst europäisches Wissen zu bereichern vermag, so kann sie den Namen einer Einleitung im Sinne unserer protestant. Theologie eben deshalb nicht beanspruchen, weil sie entsprechend ihrer Abzweckung für den Gebrauch des praktischen Geistlichen im Grossen und Ganzen nur textgeschichtliche und liturgische Belehrungen erteilt.

Eine Übersicht über ihren Inhalt, die ich in freier Übersetzung des arab. Textes hier wiedergebe, mag dies veranschaulichen: § 1: Über die Entstehung des Psalters. § 2: Über das Alter des syrischen Psalters. § 3: Über die Recensionen der syrischen Bibel. § 4: Über das, was

[1] Sie befindet sich auf Seite XVII—LVI des Psalterium syriacum ad fidem plurium optimorum codicum habita ratione potissimum hebraici textus nunc accuratissime exactum a Josepho David, Chorepiscopo Syro Mausiliensi, Mausili 1877.

infolge der Recensionen zum syr. Psalter frisch hinzugekommen ist. (Hierunter eine höchst interessante „Erklärung des Unterschiedes, der zwischen den Psalterhandschriften der Chaldäer und Jakobiten besteht“ und eine auf wertvollen Quellen beruhende Variantensammlung.) § 5: Über die Einteilung des syrischen Psalters. (Hierunter eine „Ordnung der Halâlê und Marmĕyâthâ der östlichen Syrer oder Chaldäer“, und eine „Ordnung der Marmĕyâthâ und Šubhâhê (sic!) der westlichen Syrer“). § 6: Über die Zustände des Psalteriums, das im Druck veröffentlicht wird. § 7: Der erste Psalm nach christl. und jüdischer Übersetzung.

Das auf den vorliegenden Seiten veröffentlichte Schriftchen hingegen darf sicher auch in dem Sinne der modernen protest. Theologie eine Einleitung in den Psalter genannt werden. Oder hat sie nicht sämtliche Gegenstände zur Sprache gebracht, die ein moderner Gelehrter, wie etwa Baethgen, in seiner Einleitung zum Psalter behandelt? Man vergleiche nur zu Baethgen's (cfr. die Psalmen übersetzt und erklärt in Nowack's Handkommentar zum Alten Testament, Göttingen 1897) § 1: Name, Einteilung und Inhalt des Psalters, bei uns cap. 12—14, cap. 4 und cap. 1—3. § 2: Überschriften und Verfasser des Psalters, bei uns cap. 21 und cap. 5—11. § 3: Liturgische Bemerkungen und Ähnliches, bei uns cap. 17 und 32. § 4f: Zeitalter der Psalmen, bei uns etwa cap. 5—11. § 6: Die Entstehung der Psalmensammlung, bei uns cap. 19f. § 7: Die Bestimmung der Sammlung, bei uns cap. 30 und vielleicht auch cap. 17. § 8: Text und Übersetzungen der Psalmen, bei uns cap. 28.

Gewiss ein ganzer Teil unserer Schrift (Teil V) handelt ausserdem noch von der Inspiration des Psalters, ein anderer (Teil VII) sucht seine liturgische Verwertung im christl. Gottesdienst zu begründen, wieder ein anderer (Teil I) hebt seine praktische Bedeutung für das kirchliche Unterrichts- und Erziehungswesen hervor. Und wer wollte diese für unser modernes Empfinden ungehörige Verquickung der Einleitungswissenschaft mit Fragen der dogmatischen und

praktischen Theologie gutheissen! Aber ich denke, niemand wird unserer Schrift um dieses ihres zeitgeschichtlich bedingten Überschusses willen den Titel einer altkirchlichen „Einleitung in den Psalter“ absprechen wollen.

§ 4.

Zweck und Leserkreis unserer Einleitung.

Die Frage nach dem Umfang der Aufgabe der Einleitung in die heil. Schrift Alten oder Neuen Testamentes wird heutzutage sehr verschieden beantwortet. B. Weiss z. B. (Lehrbuch der Einleitung in das N. T. Berlin 1886 pag. 20) will nur die Entstehungsgeschichte des Kanons und seiner einzelnen Bücher behandelt wissen, E. König (Einleitung in das A. T. Bonn 1893, pag. 8) fügt dem ausser einer Belehrung über die Quellen und Schicksale des Textes auch noch eine Darstellung über Geschichte, Hauptnormen und Hilfsmittel der Auslegung der bibl. Bücher hinzu. Ganz anders liegt die Frage nach dem Zweck der bibl. Einleitung. Der kann — darin ist man sich von vornherein einig — nur in der Einführung in das richtige Verständnis der heil. Schrift bestehen. Darin muss aber auch der Zweck jeder beliebigen andern Einleitung gefunden werden. Die Frage nach dem Zweck der hier veröffentlichten Schrift beantwortet sich hiermit von selbst, wenn anders sie in § 3 mit Recht eine „Einleitung in den Psalter“ genannt worden ist. Eine Schwierigkeit entsteht erst dann, wenn wir die Frage nach jenem unbekannten Leserkreise aufwerfen, an dem eine Einführung in das richtige Verständnis des Psalters beabsichtigt ist. Zwar, wenn gleich im ersten Kapitel der reiche Lehrgehalt des Psalters und seine Bedeutung für die religiöse Erkenntnis hervorgehoben wird, so scheinen diejenigen

Kreise Syriens dem Verfasser als Leser vorgeschwebt zu haben, in denen religiösem Erkennen und Wissen ein ganz besonderer Wert beigemessen wird, also vielleicht die Studierenden der Theologie. Wenn ausserdem die Inspiration des Psalters (cap. 15f. 18) und das Recht seiner liturgischen Verwertung (cap. 24—26) auf's eingehendste begründet wird, wenn Schriftlektionen für die christl. Hauptfeste aufgestellt werden (cap. 2 Ende), auch historische Ausführungen über die zu Recht bestehende Vortragsweise des Psalters in den Gottesdiensten der christl. Kirchen (cap. 17 und 31) sich vorfinden, so scheinen besonders diejenigen Studierenden der Theologie als Leser ins Auge gefasst zu sein, die sich für den praktischen Beruf des Geistlichen[1] ausbilden sollten oder wollten. Und scheint nicht die Bemerkung des dritten Kapitels, dass niemand zum Diakon (d. h. in diesem Falle zum geistlichen Amte) ordiniert werden dürfe, der nicht zuvor Psalmen gesungen habe, diese Auffassung zu bestätigen? Das scheint so. Aber doch nur für eine Zeit, wie die unsere, in der dogmatische und liturgische Fragen fast nur noch theolog. Kreise interessieren. Wie aber, wenn unser Verfasser in einer Zeit gelebt und für eine Zeit geschrieben hätte, in welcher derartige Dinge auch Laien interessiert oder doch wenigstens zu einem Bestandteil ihres Wissens gehört hätten? Und solche Zeiten hat es gegeben. Ich lasse hier nur den Nomokanon des Barhebraeus[2] zu Worte kommen. Er schreibt: „Die Anfänger (in den Schulen)

[1] Man studierte auch Theologie, wenn man sich dem rein beschaulichen Leben der Mönche zuwenden wollte, wie aus dem Berichte über die Bemühungen des Katholikos Išô'-yâbh III von Hĕdhayâbh (647—58 resp. 60) um die Errichtung einer Schule in Bêth-Abhê hervorgeht, cfr. den Auszug aus der Mönchsgeschichte des Thomas von Margâ in Assemani B. O. III, 1 pag. 124.

[2] cfr. I. A. Assemani's lateinische Übersetzung bei Mai, Scriptorum Vett. nova collectio, Tom. X, cap. VII, sectio 9.

sollen zuerst die Psalmen Davids lesen, dann das N. T., dann das A. T., dann die Kirchenlehrer, dann die Kommentare. Wenn sie sich aber dem geistlichen Amte nicht zuwenden (also irgend einer andern als der theolog. Fakultät angehören), so sollen sie nach den Psalmen sofort die Perikopen des Kirchenjahres lesen und dann zu ihrem Fachstudium übergehen". Wenn dieses Gesetz nicht bloss auf dem Papier gestanden hat, so muss um ± 1250 auf den höheren Kirchen- und Klosterschulen der westlichen Syrer der Psalter der Ausgangspunkt für alle (geistliche und weltliche) Studien gewesen sein. Und das war nicht bloss um 1250. Denn wenn Hieronymus in seiner Epistola ad Laetam de instructione infant. (cfr. Migne, Tom. 22, col. 876) als zuverlässiger Kenner orientalischer Verhältnisse redet, so haben wir in dem Nomokanon des Barhebraeus einen Lehrplan vor uns, der wenigstens in seinen Aussagen über den Psalter schon um ± 400 im westlichen Syrien[1] massgebend gewesen sein muss. Wo also haben wir den Leserkreis unserer Einleitung zu suchen? Nun, wenn sie überhaupt für westliche Syrer oder Monophysiten (cfr. § 8) geschrieben worden ist und ihre Entstehungszeit (§ 7) zwischen 400 und 1250 fällt, so kann die Antwort nur die sein: Unter den beiden ersten Semestern der höheren Kirchen- und Klosterschulen, gleichviel ob sie sich geistlichen oder weltlichen Studien widmeten.[2]

---

[1] Bei den Nestorianern wurde der Psalter erst seit dem im Jahre 834 erlassenen Edikt des Katholikos Sabhr-îšô' II (832—36) im ersten Jahre des Trienniums gelesen (cfr. Nomokanon des 'Abd-îšô' Tract. VI, cap. 3 bei Mai, l. c. Tom. X pag. 109); vorher las man ihn im zweiten Jahre des Studiums.

[2] Nebenbei bemerke ich, dass auch die zum Diakonat (cfr. Assemani B. O. III, 2 pag. 847—56) auszubildenden Klosterschwestern den Psalter fleissig studieren mussten. Der 79. Canon der arab. Recension der Akten des Concils zu Nicaea bestimmte: Ut habeant aliquem magistrum

§ 5.

Die Quellen unserer Einleitung.

Dass der vorliegenden Einleitung in den Psalter das Prädikat der litterar. Selbständigkeit im modernen Sinne des Wortes nicht zuerkannt werden darf, springt schon bei der oberflächlichsten Betrachtung in die Augen.

Verwertet sie doch nicht nur da fremdes Eigentum, wo sie ihre litter. Vorlagen ausdrücklich namhaft macht[1], sondern auch an zahlreichen andern Stellen. Folgender Überblick mag Umfang und Beschaffenheit ihres Quellenmaterials veranschaulichen und zugleich einen Einblick in die manigfaltige Art und Weise seiner Verwertung gewähren.

cap. 1: Auszug aus §§ 1—8 des von Athanasius verfassten Briefes an Marcellinus; dann selbständige Ausführungen zweier überlieferter Schemata, von denen das letztere aus Epiphanius entlehnt ist.

cap. 2: Starke Umarbeitung von §§ 15—26 und Ineinanderarbeitung der §§ 23 und 27 des genannten Marcellinusbriefes; dann wörtliches Citat aus Basilius und Cyrill(?)

cap. 3: Die erste Hälfte selbständig[2], die zweite Excerpt aus § 9 des Marcellinusbriefes und freies Citat aus Dionysius.

---

perspicacem et probum, qui eas doceat legere scripturas donec probe erudiantur in eis, praesertim in Psalmorum ministerio. Näheres freilich ist über den Studiengang der künftigen Diakonissen bis jetzt noch nicht bekannt.

[1] Es geschieht dies gewöhnlich bei wörtlichen Citaten cfr. pag. 30, Fussnote 1, pag. 36, Fussnote 1 etc., doch auch da, wo nur der Sinn wiedergegeben wird cfr. pag. 29, Fussnote 3 etc.

[2] Wenn ich in dieser Übersicht eine Stelle als selbständig bezeichne, kann ich leider damit nur soviel sagen, dass es mir nicht gelungen ist, eine Vorlage dafür zu entdecken. Die Möglichkeit dass von diesen

cap. 4: Wörtliches Citat aus Epiphanius.
cap. 5: Selbständig, doch zwei Sätze aus Pseudo-Origenes.
cap. 6 und 7: vacant.
cap. 8: Fast wörtliches Citat aus Hippolyt, freie Wiedergabe von Basilius, scheinbar wörtliches Citat aus Irenaeus.
cap. 9: Anfangs wörtliches Citat aus Athanasius, dann ein stark umgearbeitetes Stück aus Hippolyt.
cap. 10: Überschrift wörtlich aus Athanasius, dann freie Wiedergabe Hippolyts, dann selbständige Bemerkungen, zuletzt ein oder zwei wörtliche Citate aus Eusebius.
cap. 11: Selbständig.
cap. 12: Selbständig.
cap. 13: Selbständig bis auf einen Satz aus Basilius und einen andern aus Origenes.
cap. 14: Vereinfachte Wiedergabe von Hippolyt.
cap. 15: Selbständige Einrahmung von Gedanken des Chrysostomus-Theodoret.
cap. 16: Im Wesentlichen entlehnt von Origenes.
cap. 17: Selbständig bis auf zwei unbedeutende Anklänge an Basilius und eine Gedankenentlehnung aus § 27 des oben erwähnten Marcellinusbriefes.
cap. 18: Selbständig.
cap. 19: Erweiterung von Athanasius.
cap. 20: Selbständig.
cap. 21: Selbständig.
cap. 22: Entlehnung aus Pseudo-Origenes.
cap. 23: Selbständig, wenn auch angeregt durch Eusebius.

„selbständigen Stellen“ sich in Zukunft manche als Entlehnung aus der bis jetzt noch verlorenen Einleitung des Daniel von Ṣalaḥ (cfr. den Schluss der ersten Homilie) herausstellen wird, ist bei den sonstigen Beziehungen unseres Verfassers zu Daniel (cfr. § 1 und 8) nicht ausgeschlossen.

cap. 24: Selbständig, wenn auch vielleicht veranlasst durch Chrysostomus oder Ya'qubh von Sĕrûgh oder Ephraem.
cap. 25: Selbständig.
cap. 26: Selbständig bis auf ein kurzes Excerpt aus § 11 des Marcellinusbriefes und einen Gedanken aus Eusebius.
cap. 27: Ein altes Fragment, das in irgend einer Form schon Adrians εἰσαγωγὴ als Vorlage diente, im Anfang jedoch deutliche Benutzung Ephraems.
cap. 28: Auszug aus Epiphanius, nur zuletzt Citate aus Moses bar Kêphâ und Philoxenus in einem selbständigen Rahmen.
cap. 29: Selbständig (möglicherweise auch ein Auszug aus einer verloren gegangenen Schrift des Eusebius).
cap. 30: Erweiterung eines griech. Anonymus.
acp. 31: Scheinbar wörtliches Citat aus (Pseudo?)-Socrates.
cap. 32: Erweiterung von Gregor von Nyssa.

Dieser Überblick bringt uns zunächst den Unterschied unserer Einleitung von sämtlichen bisher durch europäische Gelehrte veröffentlichten syr. Einleitungen zum klaren Bewusstsein. Während nämlich diese letzteren in verbindungsloser Aneinanderreihung wörtliche Citate aus den Kirchenvätern oder doch wenigstens aus den auf diese zurückgeführten Pseudographieen darbieten, so ist hier von wenigen Partieen (cfr. cap. 4) abgesehen das gesamte Quellenmaterial, das echte und unechte, vom Verfasser in ein selbständiges Gefüge hineingespannt worden, bald excerpiert, bald erweitert, bald umgearbeitet, bald ineinandergearbeitet. Während ferner wenigstens die pseudo-hippolytische Litteratur immer mit einem echten Fragment des Hippolyt beginnt und diesem eine führende Stellung im Chor der altkirchlichen Zeugen einräumt, so ist hier Hippolyt degradiert und muss

es sich ebenso wie die übrigen Väter gefallen lassen, nach den selbständigen Meinungen des Verfassers umgeformt zu werden.

Neue Gesichtspunkte ergeben sich sodann, wenn wir die Namenreihe der in unserer Einleitung benutzten resp. als Autoritäten namhaft gemachten[1] Väter den Listen derjenigen Autoren gegenüberstellen, die in den nestorian. und jakobitischen Schulen des Orientes gelesen wurden.

Autorenliste

a) unserer Einleitung.	b) nestorianischer Schulen.[2]
Irenaeus	Theodor von Mops. († 429)
Hippolyt	Bar Ṣaumâ († circa 500)
Origenes († 254)	Paul der Perser († circa 580)
Eusebius († 340)	Ḥĕnân-îšô' († 701)
Athanasius († 373)	Išô' bar Nûn († 828)
Ephraem († 373)	
Basilius († 379)	
Gregor von Nyssa	
Epiphanius († 403)	
Chrysostomus († 407)	
Theodor († 429)	
Cyrill († 444)	
Socrates	
Theodoret († um 457)	
Philoxenus von Mabûgh († 523)	
Ya'qubh von Edessa († 708)	
Moses bar Kêphâ († 913)	

[1] Hierher rechne ich: Theodor von Mopsuestia (cap. 5), Philoxenus von Mabûgh (cap. 28) und Ya'qubh von Edessa (cap. 5 und 28). Männer wie Ya'qubh von Sĕrûgh († 521) und Daniel von Ṣalaḥ (circa 700) können hier nicht berücksichtigt werden, da positive Zeugnisse für die Bekanntschaft mit ihnen fehlen. Über Adrian cfr. cap. 27, Fussnote.

[2] cfr. das Edikt des Katholikos Mâr Theodosius in 'Abhd-îšô''s Nomokanon bei I. A. Assemani in Mai l. c. Tom. X, pag. 111.

c. jakobitischer Schulen.[1]

Ephraem († 373)
Basilius († 379)
Gregor v. Naz. († 390)
Chrysostomus († 407)
Palladius († vor 431)
Cyrill v. Al. († 444)
Isaak v. Ant. († 460)
Dionysius Areop.
Severus v. Ant. († 519)
Ya'qûbh v. Sĕrûgh († 521)
Theodotus[2]
Architheus (Arkadius)[3]
Moses bar Kêphâ († 913)
Ya'qûbh bar Ṣalîbhî († 1171)

Das Resultat der Vergleichung dieser Listen ist folgendes:

1. Von den 5 nestorian. Autoren hat unsere Einleitung nur Theodor von Mopsuestia citiert und zwar nicht um seine Ansichten zu billigen, sondern um sie zurückzuweisen, ihn selbst aber als Häretiker (cfr. cap. 5) zu brandmarken. Welche Konsequenzen das für die Beurteilung des kirchlichen resp. confessionellen Standpunktes unserer Einleitung hat, darüber siehe § 8.

2. Von den 14 jakobitischen Autoren werden allerdings auch nur wenige citiert nämlich 6: Ephraem, Basilius, Chrysostomus, Cyrill, Dionysius, Moses bar Kêphâ. Aber da die Urteile dieser Autoren als selbstverständlich massgebend

[1] cfr. Nomokanon des Barhebraeus bei I. A. Assemani in Mai l. c. Tom. X pag. 54f.

[2] Gemeint ist Theodotus von Ancyra in Galatien, der sich vor allem durch seinen dreiteiligen Traktat gegen Nestorius (cfr. Mus. Brit. Add. 17148 und 17196) als eine Säule der monophysitischen Kirche bewährt hatte.

[3] Über Architheus lässt sich kaum etwas Positives aussagen.

hingestellt werden, so wage ich schon hier (das Weitere siehe § 8) die Vermutung auszusprechen, dass unsere Einleitung ein Produkt der monophysit. Kirche ist. Sollte diese Vermutung im Folgenden von anderer Seite her noch eine positive Bestätigung finden, so könnten im Blick auf unsere Autorenliste nur noch zwei Fragen eine scheinbare Schwierigkeit einschliessen. Denn fragt man zum ersten, wie es bei der Thatsache des monophys. Ursprunges unserer Einleitung geschehen konnte, dass sie 8 von Barhebraeus aufgezählte Autoren völlig unberücksichtigt liess, so ist darauf zu antworten, dass einige dieser Autoren überhaupt nicht über den Psalter geschrieben haben, andere unserem Verfasser entweder weniger bekannt oder weniger autoritativ gewesen sind. Fragt man zum zweiten, wie es möglich war, dass unsere Einleitung 11 Autoren benutzen konnte, die in der Liste des Barhebraeus fehlen, so ist einfach auf die Entstehungszeit (cfr. § 7) unserer Einleitung zu verweisen. Ist diese wirklich vor Barhebraeus anzusetzen, so ist, wie die zahlreichen in europäischen Bibliotheken noch vorhandenen syrischen Übersetzungsfragmente griech. Väter beweisen, über allen Zweifel erhaben, dass damals ein weit umfangreicheres Material von griech. Autoren vorhanden war und geschätzt wurde, als sich nach Barhebraeus vermuten lässt. Erst die wachsende Unkenntnis der griechischen Sprache, gegen die noch ein Yaʿqûbh von Edessa (cfr. Wright Encyclopaedia Britannica Vol. XXII, pag. 839r) im Kloster Eusêbhûnâ und wahrscheinlich auch in Tel-ʿadhâ umsonst ankämpfte, und die zunehmende dogmatische Engherzigkeit monophys. Patriarchen[1] haben es bewirkt, dass dieser oder

[1] Barhebraeus selbst scheint noch den Kampf gegen die Schriften des Origenes und Theodoret (sic!) geführt zu haben. Er schreibt im Nomokanon (cfr. Mai l. c. Tom. X pag. 54f): Liber itaque ecclesiasticus,

jener Grieche entweder der Vergessenheit anheimfiel oder auf den Index librorum prohibitorum gesetzt wurde.

§ 6.

Die Bibel unserer Einleitung.

Bei einem Werke, das so zahlreiche griech. oder doch wenigstens aus dem Griechischen ins Syrische übertragene Quellen verarbeitet hat, wie die vorliegende Einleitung, kann die Frage nach dem Bibeltexte, der den biblischen Citaten zu Grunde gelegt worden ist, nicht umgangen werden. Die Möglichkeit, dass der Verfasser durch seine Quellen zu irgend einer Recension der griech. Septuaginta oder doch wenigstens zu der von Paul von Tellâ in's Syrische übersetzten hexaplarischen Recension der LXX geführt worden sein könnte, muss zugegeben werden. Schon die oberflächlichste Betrachtung freilich kann uns zeigen, dass daran n i c h t zu denken ist. An sämtlichen 375 Stellen, die aus dem Psalter citiert werden, liegt ohne Frage die Pešittâ zu Grunde. Und von den allerdings zahlreichen Abweichungen (76) von dem bei Lee (London 1823)[1] vorliegenden Pešittâtexte verrät kaum eine einen Einfluss von Seiten der griech. Bibel. Man könnte höchstens bei 74, 2 ܐܝܕܟ (gegen Lee's ܠܥܒ̈ܕܝܟ) stutzig sein, wenn nicht der Cod. syrohexapl. (Ceriani, Milano 1869) den Plural ܐܝ̈ܕܝܟ (Swete χεῖρας) böte. Vier andre Stellen hingegen, in denen unser Verfasser mit dem Syro-

qui recens producitur, a patriarcha in occidente, a catholico in oriente examinetur. Si enim l i b r i O r i g e n i s et e x p o s i t i o n e s T h e o d o r e t i ab initio examen ac considerationem subiissent, non ea fortasse zizania exorta fuissent, quae etiamnum ab ecclesiae campo purgari nequiverunt.

[1] Ich habe einfach die Lee'sche Ausgabe zu Grunde gelegt und andere Editionen oder die mir zugänglichen Handschriften nicht weiter berücksichtigt, da in wenigen Monaten ein auf umfangreichem handschriftlichen Material beruhender textkrit. Apparat der Pešittâ zum Psalter von W. E. Barnes-Cambridge erscheinen wird.

hexaplaris gegen Lee zusammengeht (67, 1 und 67, 7 ܠܐܚܘܐ gegen Lee's ܠܐܚܘܗܝ; 68, 22 ܐܘܣܦܝܢ gegen Lee's ܐܘܣܦ; und 131, 12 ܘܡܫܘܕܥܘ̈ܬܗ gegen Lee's ܘܡܫܘܕܥܘܬܗ) können auf andere Weise (67, 1 per dittogr.; 67, 7 per hom.; 68, 22 als verhört; 131, 12 mit der auch sonst häufig vorkommenden Verwechselung von Singular und Plural) erklärt werden. — Bei allen übrigen (70) Varianten ist auch nicht eine Spur eines Einflusses von Seiten einer griech. Recension zu finden. Vielmehr erklärt sich eine grosse Zahl derselben als einfache Schreibfehler. Hierher rechne ich: 12, 1 ܦܪ̈ܘܩܝܢ für ܦܪܘܩܢ; 21, 13 ܘܬܫܬܥܒܕܘܢ für ܘܬܫܥܒܕܘܢ; 25, 10 ܡܠܟܘܬܗ für ܡܠܟܘܬܝ; 38, 1 ܕܡܕܒܪܐ für ܡܕܒܪܐ; 44, 23 ܐܘܪܫܝܢ für ܐܬܪܫܝܢ; 57, 5 ܠܐܚܘܝ für ܠܐܚܘܐ; 58, 1 ܡܡܠܠܝܢ für ܡܡܠܠܠܝܢ; 110, 1 ܠܡܕܒܪܐ für ܠܡܕܒܪ (per hom.); 106, 5 ܕܢܦܝܫܝܢ für ܕܢܦܝܫܢ; 115, 1 ܕܢܦܫܬ für ܘܢܦܫܬ; 136, 1 ܕܢܦܩܘܢ für ܕܢܦܩܘܢ; 145, 1 ܡܫܝܚ für ܡܫܝܚܐ. Andere sind rein orthographischer Natur z. B.: die Auslassung des stummen ܘ in der 3. pers. masc. plur. Perf. 107, 37 ܘܢܦܩ . . . . ܕܢܦܩܘܢ und 69, 21 ܗܘܘ und in der 2. pers. masc. plur. Impt. 78, 1 ܩܘܡ; die Hinzufügung des stummen ܘ in der 3. pers. sing. Perf. 33, 6 ܐܬܥܒܕܘ und in der 2. pers. masc. sing. Impt. 50, 14 ܕܢܚܘܬ; die Beseitigung des parasit. Yôdh an der 2. pers. fem. Impf. 68, 23 ܬܫܬܡܥܝܢ; die scriptio defectiva 58, 1 ܐܝ (2×); die Auslassung des Yôdh im Suffix am Impf. eines Verbi tertiae ܐ 20, 1 ܢܚܝܢ; die Erhaltung des doppelten Yôdh in 5, 2 ܥܒܝܕܝܢ (2×); die Einschiebung des Yôdh in 65, 1 ܠܝܠ; die Auslassung des ܐ in 60, 1 ܘܪܚܡܬ und die Zusammenziehung des ܗܘܐ mit dem vorhergehenden Wort in 106, 5 ܡܬܩܪܐ.

Wieder andere Varianten haben kaum für die Auffassung der semit. Grammatik, geschweige denn für unser indogermanisches Sprachgefühl eine sinnverändernde Bedeutung. Hierher zähle ich: 125, 1 ܡܫܡܠܝܐ für ܐܠ̈ (3×); 56, 10 ܐܠܡܫܡܠܝܐ für ܠܡܫܡܠܝܘ; 106, 2 ܐܬܡܪܝܢ für ܐܬܘ́; 2, 2

ܘܡܠܬܗܝܢ für ܢܣܒ݂′; und vielleicht auch 106, 3 ܐܠܚܡ für ܠܐܠܚܡ und 103, 22 ܡܠܟܗܘܢ für ܡܠܟܘܢ.

Andere mögen wohl für den Indogermanen eine sinnverändernde Bedeutung involvieren, aber dem Kenner der in Europa befindlichen Pešittâhandschriften sind sie so häufige Erscheinungen, dass ihnen für die Beantwortung unserer Frage kaum ein Gewicht beizumessen ist. Hierher zähle ich zunächst die nachlässige Behandlung des ܘ = et, die in dem sonst so vorzügl. Codex Ambrosianus (Ceriani, Milano 1876ff.) häufig vorkommt, cfr. 50, 23 ܠܘܡ, 72, 15 ܢܘܚܠ und 105, 10 ܫܒܪ̈ܘܗܝ; sodann die Verwechselung von Singular und Plural, die ich sogar in den gewiss sorgfältig geschriebenen Masorâhandschriften des British Museum (cfr. meine Massorah der östl. und westl. Syrer in ihren Angaben zum Propheten Jesaia, London 1899, pag. XLVIII) beobachtet habe cfr. 17, 12 ܠܐܘܡܐ̈; 41, 1 ܡܣܟܢ̈ܐ und 68, 18 ܠܡܫܪ̈ܘܬܐ; Verwechselung im Gottesnamen cfr. 57, 1 ܡܪܝܐ für ܐܠܗܐ; Suffixauslassungen cfr. 16, 11 ܐܘܪܚܐ für ܐܘܪܚܝ; 119, 1 ܒܢܡܘܣܐ für ܪܒܝ′; Wortumstellungen cfr. 99, 1 ܒܫܡܝܐ ܢܘܡܘܢ für ܢܘܡܘܢ ܒܫܡܝܐ; und vor allem die durch private Benutzung des Psalters hervorgerufene Ersetzung des Suffixes der 1. pers. Plur. durch das der 1. pers. Sing. cfr. 4, 7 und 60, 1 ܠܟܢ für ܠܟܝ; 44, 26 ܥܕܪܢ ܘܦܪܘܩܢ für ܥܕܪܝ ܘܦܪܘܩܝ; 60, 1 ܫܒܩܬܢ ܘܒܕܪܬܢ für ܠ..... ܠ.....; 74, 1 ܫܒܩܬܢ für ܫܒܩܬܝ; 122, 3 ܢܣܒܥܢ (2 ×) für ܣܒܥܝ. Auch 106, 5 ܕܐܢܫܐ für ܕܢܫܐ gehört hierher und der umgekehrte Fall 22, 22 ܦܪܘܩܝ für ܦܪܘܩܢ.

Eine sorgfältigere Beachtung verdienen um ihrer textgeschichtlichen Bedeutung willen die noch übrig bleibenden Wortauslassungen, Worthinzufügungen und Wortveränderungen, die ich deshalb in tabellarischer Form hier wiedergebe:

a. Wortauslassungen:

21, 13 nur ܬܬܠܡ — Lee: ܬܬܠܡ ܒܠܠ

74, 2 nur ܒܒܘܣܡܝܢ — Lee: ܒܠܡ ܒܒܘܣܡܐ

106, 26 nur ܐܝܕܗ — Lee: ܐܝܕܗ ܒܟܝܗܘܢ

106, 27 nur ܐܢܘܢ — Lee: ܐܢܘܢ ܒܡܕܒܪܐ ܘܒܕܒܪ ܙܪܥܗܘܢ

106, 48 nur ܡܢܥܠܡ ܘܥܕܡܐ ܠܥܠܡ ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ — Lee: ܡܢܥܠܡ ܘܥܕܡܐ ܥܠܡܝܢ ܘܢܐܡܪ ܟܠܗ ܥܡܐ ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ

b. Worthinzufügungen:

10, 6 ܐܡܪ ܒܠܒܗ — Lee nur ܐܡܪ

57, 4 ܐܝܟ ܢܟܝܠܐ — Lee nur ܢܟܝܠܐ

89, 52 ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ܕܐܝܣܪܐܝܠ ܡܢܥܠܡ ܘܥܕܡܐ ܠܥܠܡ ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ — Lee nur ܡܪܝܐ ܠܥܠܡ ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ

103, 22 ܒܟܘܪܗܘܢ ܕܡܪܝܐ — Lee nur ܒܟܘܪܗܘܢ

137, 1 ܠܟ ܡܪܝܐ — Lee nur ܠܡܪܝܐ

c. Wortveränderungen:

18, 10 ܘܐܪܟܢ — Lee: ܘܢܚܬ

36, 12 ܬܥܠܝܗ — Lee: ܬܥܠܝܢ

50, 23 ܐܚܘܝܢ — Lee: ܐܚܘܝܘܗܝ

53, 5 ܢܟܪ — Lee: ܟܪ

72, 18 ܒܪܝܟ ܗܘ ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ܕܐܝܣܪܐܝܠ ܡܢܥܠܡ ܘܥܕܡܐ ܠܥܠܡ ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ — Lee: ܒܪܝܟ ܗܘ ܥܡܐ ܕܐܝܣܪܐܝܠ ܥܠܡܐ ܘܠܥܠܡ ܐܝܣܪܐܝܠ ܡܠܟܐ ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ

Wie wenig aber selbst diese letztgenannten 3 Gruppen von Varianten den Einfluss einer griechischen Bibelrecension verraten, beweist die einfache Thatsache, dass in ihnen der Codex syrohexaplaris durchweg mit Lee gegen den Text unserer Einleitung zusammengeht. Mit einem Wort: Unsere Einleitung weist allein auf die Pešittâ als den von ihr benutzten Bibeltext.

§ 7.

Der Verfasser unserer Einleitung und das Zeitalter ihrer Entstehung.

Unsere Einleitung selbst macht nirgends Angaben über ihren Verfasser. Es ist möglich, dass solche ursprünglich in der Überschrift des Werkes standen, aber da diese jetzt nicht mehr vorhanden ist, so wird sich schwerlich etwas Positives ausmachen lassen. Der Kenner der pseudohippolytischen Einleitung wird ja zunächst vermuten, dass auch unser Schriftchen mit dem Anspruch, von Hippolyt verfasst zu sein, aufgetreten sein möchte. Aber ein Werk, das Hippolyt unter ausdrücklicher Nennung seines Namens (cfr. cap. 8 und 10) anführt, ja dessen Ansichten mit gewaltsamen Eingriffen (cfr. cap. 9 Fussnote 2) umformt, kann ganz unmöglich von ihm verfasst sein wollen. Ebensowenig lässt sich das Werk dem Diakon Mattê, dem Hersteller der Handschrift Harris No. 65, als schriftstellerisches Eigentum zuweisen. Die zahlreichen Lücken, die er in der vorliegenden Gestalt der Einleitung liess (cfr. § 1), beweisen, dass er sie von einer Vorlage abschrieb, die schon eine Jahrhunderte lange Geschichte hatte. Im übrigen mag man im 18. Jahrhundert wohl noch imstande gewesen sein, ein syr. Werk im Grossen und Ganzen fehlerlos abzuschreiben, aber dass die Sprachkenntnisse zur selbständigen Zusammenstellung eines Werkes, wie des unsrigen, noch ausgereicht haben sollten, scheint mir unter allen Umständen ausgeschlossen. — Noch drei Möglichkeiten bleiben übrig. Könnte das Werk das den kleinen Psalmenkommentar des Daniel von Tellâ einleitet, nicht einem von denjenigen Männern zugeschrieben werden, die den Hauptbeitrag zu diesem Kommentare geliefert haben. Hat der Diakon Mattê unsere

Einleitung vielleicht deshalb vor jenen Psalmenkommentar gesetzt, weil er sie als schriftstellerisches Eigentum entweder des Daniel von Ṣalaḥ oder des Barhebraeus oder des Daniel-Barhebraeus ansah? Aber Daniel von Ṣalaḥ, so gewiss es auch sein mag, dass er eine Vorrede zu seinem Psalmenkommentar geschrieben hat (cfr. die Fussnote zum Schluss der 1. Homilie im Appendix), kann unsere Einleitung nicht verfasst haben. Der ungeheure Abstand in der Sprache, die gegensätzlichen Ansichten über die Verfasserschaft des Psalters (cfr. pag. 32, Fussnote 2) erheben das zur unumstösslichen Gewissheit. Und Barhebraeus, wenn er ausser seinem von Tullberg veröffentlichten katenenartigen Prolog zum Psalter wirklich noch eine selbständigere Einleitung geschrieben haben sollte[1], darf erst recht nicht als Verfasser der unsrigen angesehen werden. Denn erstens schlägt er im Gegensatz zu ihr (cfr. pag. 116 Fussnote 1) den textkritischen Wert der LXX höher an als den der Pešittâ und zweitens weist er eine Reihe von Psalmen (ψ 26. 37. 39. 42. 45. 72)[2] dem David zu, die unsere Einleitung entweder von den Qoraḥitern Assaph und Ethan (so ψ 42 und 45), oder von Heman (so ψ 26 und 37) oder von Iduthim (so ψ 39), oder von Salomo (so ψ 72) verfasst sein lässt. Vollends jener Compilator, der aus Daniel und Barhebraeus den kleinen Daniel zusammenschweisste kann für die Frage nach der Verfasserschaft unserer Einleitung überhaupt nicht in Betracht kommen. Schon äussere Gründe (cfr. § 1)

[1] Es ist dies sehr unwahrscheinlich, da er seine Ansichten über den Psalter im 4. Capitel des ersten Teiles seiner Ethik niedergelegt hat, cfr. Bedjan, Ethicon seu Moralia Gregorii Barhebraei, Parisiis 1898, pag. 46—55.

[2] Die Differenzen zwischen Barhebraeus und unserer Einleitung würden sich noch bedeutend mehren, wenn man annehmen dürfte, dass Barhebraeus ähnlich wie Theodor von Mopsuestia auch diejenigen Psalmen, die er ohne Überschriften lässt, dem David zuschreibt.

legten ja die Annahme verschiedener Verfasser für Kommentar und Einleitung nahe. Folgende Tabelle macht diese Annahme zur logischen Notwendigkeit:

In der Einleitung wird ψ 26 dem Heman zugeschr., im kleinen Daniel dem David.
In der Einleitung ψ 37 dem Heman, im kl. D. dem David.
In der Einleitung ψ 39 dem Iduthim, im kl. D. dem David.
In der Einleitung ψ 42 Assaph und Ethan, im kl. D. dem David.
In der Einleitung ψ 45 Assaph und Ethan, im kl. D. dem David.
In der Einleitung ψ 50 dem Iduthim, im kl. D. dem David.
In der Einleitung ψ 72 dem Salomo, im kl. D. dem David.
In der Einleitung ψ 73 dem Iduthim, im kl. D. dem Assaph.
In der Einleitung ψ 75—83 Iduthim, im kl. D. dem Assaph.

Zu etwas positiveren Resultaten führt uns die Frage nach der Entstehungszeit unserer Einleitung. Denn da sie cap. 28 deutlich Moses bar Kêphâ († 913) citiert, so dürfte ihr terminus a quo etwa in dem ersten Viertel des zehnten Jahrhunderts gegeben sein. Ihr terminus ad quem dagegen wird durch zwei andere Fakta bestimmt. Aus der Beschaffenheit unseres Manuskriptes (cfr. § 1) ergiebt sich nämlich, dass die Einleitung schon vor Barhebraeus geschrieben gewesen sein muss, da sie in der Vorlage unter dem Einfluss der Zeit weit mehr verstümmelt worden war, als das in den Jahren 1264—86 geschriebene (cfr. § 2) Manuskript des kleinen Daniel. In dieselbe Zeit verweist aber auch die Thatsache, dass Origenes und Theodoret (cfr. cap. 5. 16. 22 und cap. 15), der erstere sogar unter ausdrücklicher Nennung seines Namens (cfr. cap. 5) noch als Quellen verwertet werden. Denn nachdem Barhebraeus (cfr. pag. XXXV, Fussnote 1) den Kampf gegen diese beiden Griechen aufgenommen hatte, wäre die Berufung auf die Autorität des Origenes für einen Monophysiten wohl kaum möglich gewesen. Wie weit wir freilich mit der Fixierung

des terminus ad quem über Barhebraeus hinausgehen dürfen, das wird sich bei der immer subjektiv bleibenden Altersschätzung der handschriftlichen Vorlage unserer Handschrift schwer sagen lassen. Vor der Hand müssen wir uns jedenfalls damit begnügen, die Zeit vom 10. bis 12. Jahrhundert als die Entstehungszeit unserer Einleitung anzusehen. Der mangelhafte Wortschatz des Schriftchens, der in verschiedenen stereotypen Formeln (cfr. namentlich das ܘܟܠܐ in cap. 1 und das ܘܡܫܝܚ ܠܐ in cap. 2) zum Ausdruck kommt, seine ausserordentliche Breite in der Darstellung (cfr. namentlich den Anfang von cap. 16), die oft zu Tage tretende Unfähigkeit, einen Gedanken klar und fasslich zu formulieren (cfr. pag. 100, Fussnote 1), die Missverständnisse in der Wiedergabe von Aussprüchen der Väter (cfr. pag. 112, Fussnote 1) das Alles würde sich aus diesem Zeitalter als der Periode der untergehenden syr. Sprache und der völlig entfalteten Herrschaft der Araber am besten erklären.

§ 8.

Der kirchliche Standpunkt unserer Einleitung und ihre theologische Richtung.

Dass unser Schriftchen nicht in melkitischen oder maronitischen Kreisen entstanden sein kann, liegt auf der Hand. Der melkitische Ursprung ist durch den edessen.-syr. Dialekt, der maronitische durch die Verwertung der erst nach der monotheletischen Secession (680) blühenden Autoritäten Yaʿqûbh von Edessa (cap. 5 und 28) und Moses bar Kêphâ (cap. 28) ausgeschlossen. So bleibt uns nur noch die Entscheidung zwischen dem nestorianischen und monophysitischen Standpunkt. Aber in welchem Sinne soll sie gefällt werden? Die erst vom Diakon Mattê

herrührende Verbindung unserer Einleitung mit Daniel-Barhebraeus kann bei der hinlänglich bekannten dogmatischen Unwissenheit späterer Syrer (man denke an die Geschichte der malabarischen Syrer!) kaum in die Wagschale fallen. Wohl aber die Beobachtungen, die wir bei der Zusammenstellung der Quellen unserer Einleitung (cfr. § 5) gemacht haben. Die ausdrückliche Brandmarkung Theodors als eines Häretikers (Nestorianers) und die damit verbundene Zurückweisung seiner Behauptung über die Verfasserschaft des Psalters, die Benutzung und Anerkennung von nicht weniger als 6 Vätern, die Barhebraeus später in seinem Nomokanon als monophysitische Schulautoritäten aufgestellt hat, das alles sind Thatsachen, deren Bedeutung für die Beurteilung des kirchlichen Standpunktes unserer Einleitung nicht hoch genug angeschlagen werden kann. Die letzte entscheidende Instanz hängt aufs engste hiermit zusammen. Es ist bekannt, dass ausser der Christologie vor allem auch die Hermeneutik ein untrügliches Kriterium nestorianischer Theologie darbietet. Überall, wo von Syrern die grammatisch-historische Methode der Schriftauslegung geübt wird, da haben wir dank dem Einflusse Theodors Nestorianer vor uns. Die Thatsache, dass Männer wie Ḥanânâ von Ḥĕdhayâbh und Joseph von Ḥazâ auch innerhalb der nestorianischen Kirche den Standpunkt eines Chrysostomus d. h. der Allegorese neben der grammatisch-historischen Auslegung[1] zu ihrem Rechte zu verhelfen versuchten (cfr. die Litteratur pag. 118, Fussnote 1), kann an dieser These nichts ändern, da drei verschiedene Katholici (Išô̆ʿ-yâbh von Arzôn 581—595, Sabhr-îšôʿ I 596—604 und Gregorius von Kaškar 605—607) auf drei verschiedenen Synoden diese Männer zum Schweigen gebracht und dem Theodor'schen Stand-

[1] cfr. Förster, Chrysostomus in seinem Verhältnis zur antiochenischen Schule, Gotha 1869, pag. 22—24.

punkt ein für allemal zur Alleinherrschaft verholfen haben.[1] Unsere Einleitung bekämpft im 29. Capitel die „buchstäbliche und wörtliche“ Auslegung des A. T's. Sie bezeichnet sie als geistlos, ungeistlich, jüdisch, haeretisch. Damit wendet sie sich nicht nur gegen die der Vergangenheit angehörenden Anthropomorphisten (Audianer und Marcioniten), sondern, wenn das ganze Capitel kein Kampf mit Windmühlflügeln sein soll, vor Allem auch gegen die Nestorianer. Der antinestorianische, d. i. aber nach Massgabe der oben aufgestellten Alternative der monophysitische Standpunkt unserer Einleitung ist damit erwiesen. Er fasst sich in die Worte zusammen; „Wir aber sagen, dass die heiligen Schriften des A. T's, wie sie buchstäblich und wörtlich ausgelegt werden müssen, so auch geistlich und symbolisch.“ Die autoritative Stellung, die Origenes innerhalb der monophysitischen Kirche Jahrhunderte lang eingenommen hat, kann gegen dieses Resultat nichts verschlagen. Die hermeneutischen Prinzipien dieses Alexandriners werden gewiss auch schon vor Berhebraeus als der kirchlichen Hermeneutik widersprechend erkannt worden sein. Kann man doch in der allerdings sehr schüchternen Zurückweisung des einseitig allegorischen Schriftverständnisses (man vgl. die Überschrift des 29. Capitels mit seinen Ausführungen) sogar unserer Einleitung eine gewisse Polemik gegen Origenes zuschreiben. Doch sei dem wie es sei. Die Thatsache, dass die erste und letzte von Barhebraeus aufgestellte Schulautorität, Ephraem[2] und Ya'qûbh bar Salîbhî[3] die hermeneutischen

---

[1] cfr. Wright, syriac literature, Encyclop. Britannica, Vol. XXII, pag. 837 f.

[2] cfr. Lengerke: Commentatio de Ephraemi Syri ratione hermeneutica, Regimontii, 1831, pag. 28.

[3] cfr. No. 66 in Zotenbergs Catalog der Pariser Handschriften, wonach bar Salîbhî über jedes biblische Buch zwei Commentare, einen grammatisch-historischen und einen allegorischen schrieb.

Principien unserer Einleitung vertreten haben, beweist, dass wir hier wirklich auf monophysitischem Boden stehen[1].

Indess der Standpunkt unserer Einleitung lässt sich noch näher bestimmen. Wir wissen, dass Philoxenus von Mabûgh und Gregorius Barhebraeus (cfr. pag. 114, Fussnote 4) den textkritischen Wert der LXX höher geschätzt haben als den der Pešittâ. Ohne Frage kommt mit dieser Stellung zu den LXX eine ganz bestimmte theologische Richtung zum Ausdruck und wir werden sicher die Grenzen des Erlaubten nicht überschreiten, wenn wir auch Männer wie Paul von Tellâ, Thomas von Harkel und Yaʿqûbh von Edessa dieser Richtung zuzählen. Denn was in aller Welt sollte sonst diese Männer bewogen haben, die LXX ins Syrische zu übersetzen, resp. die Pešittâ nach den LXX zu revidieren? — Dieser, wenn ich so sagen darf, graecisierenden Richtung innerhalb der monophysitischen Kirche hat eine andere genuin syr. gegenüber gestanden, welche sich um das Panier der Pešittâ sammelte. Die Bevorzugung dieser Übersetzung durch Männer wie Yaʿqûbh von Sĕrûgh und Daniel von Ṣalaḥ erhebt dies über allen Zweifel. Und Erscheinungen, wie die, dass Yaʿqûbh bar Salîbhî[2] einige Bücher des A. T's nach beiden Übersetzungen (Pešittâ und Syrohexaplaris) ausgelegt hat, können hiergegen nichts verschlagen, da vermittelnde Geister bei jedem Kampfe zu finden sind. Wenn demnach unsere Einleitung im 28. Cap. unter

[1] Nun erst erklärt sich auch, wie es kommen konnte, dass die exeget. Schriften des Erzketzers Theodoret sich bis zur Zeit des Barhebraeus in der monophysitischen Kirche halten konnten. Sie waren, da Chrysostomus nach Foersters Urteil (cfr. l. c. pag. 23 f.) öfter schwankt, die einzigen griechischen Schriften, die voll und ganz die monophysitische Hermeneutik, d. h. die Verbindung der grammatischen und allegorischen Auslegung (cfr. Merx, die Prophetie des Joel Halle a./S. 1879 pag. 147—52) darstellten.

[2] cfr. No. 66 in Zotenbergs Catalog.

allen Übersetzungen des A. T's der Pešittâ die Palme reicht, ausserdem auch diesen ihren theoretischen Standpunkt in ihren Citaten aus dem Psalter (cfr. § 6) praktisch durchführt, so ist ihre theologische Richtung deutlich als die genuin syrische gekennzeichnet und die Frage, warum sie durch den Diakon Mattê gerade einem Psalmenkommentar des Daniel von Ṣalaḥ vorausgeschickt wurde, beantwortet sich ganz von selbst.

Text, Übersetzung und Fussnoten.

. . . .

. . . . Gottes u. s. w." Und es belehrt[1] über die Thaten der Erzväter z. B. „(er gedenkt) des Bundes, den er mit Abraham geschlossen und seines Schwurs an Isaak und seiner Zeugnisse an Jakob." (105, 9f) und „Tastet meine Gesalbten nicht an u. s. w." (105, 15). Und über den Auszug der Kinder Israel aus Ägypten (§ 3)[2] z. B. „Als Israel aus Ägypten auszog und das Haus Jakobs aus dem unverständlich redenden Volke u. s. w." (114, 1). Und über die Stiftshütte und über den Tempel (§ 3) z. B. „Um deines Tempels willen nach Jerusalem (mögen Könige dir Geschenke darbringen)" (68, 29) und „Wie lieblich sind deine Wohnungen, Herr Zebaoth" (84, 1) und „bringt dem Herrn junge Widder" (29, 1) und „Herr, ich liebe den Dienst deines Hauses" (26, 8). Und über die göttlichen Gesetze (§ 3) z. B. „Wenn deine Söhne meinen Bund bewahren und dies Zeugnis, das ich sie lehre" (131, 12) und „Alle Wege des

[1] Dieses erste Capitel ist bis dahin, wo die Aufzählung der Theorieen anfängt, eine freie Bearbeitung der ersten 8 Paragraphen des von Athanasius verfassten Briefes an Marcellinus (in der Maurinerausgabe Tom. I, pars 2, pag. 982, bearbeitet von de Montfaucon, Parisiis 1698). — Ähnliche Ausführungen können noch nachgelesen werden syrisch in jenem Prolog zum Psalter, den Ceriani (cfr. Codex syro-hexaplaris Ambrosianus, Mediolani 1874, fol. 2 v. col. b Zeile 21— fol. 5 r. col. a Zeile 13) photolithographisch veröffentlichte, griechisch in dem ersten Capitel der προθεωρία εἰς τοὺς ψαλμοὺς eines unbekannten Griechen, die Migne (Tom. 55. col. 533ff) sub „Spuria" mit den Werken des Chrysostomus herausgab. Die letztere geht jedenfalls auf die 28te Homilie des Chrysostomus zum Römerbrief (cfr. Migne Tom. 60. col. 649ff.) zurück.

[2] Die eingeklammerten Paragraphen weisen auf den oben citierten Brief an Marcellinus.

. . . .

ܕܐܠܗܘܐ ܡܫܪܐ[1] . . ܘܡܠܟ ܕܝܢ ܟܠܗ ܥܒܪܐ ܕܢ̈ܗܪܐ ܐܣܘܪ̈ܬܐ.
ܗܘ ܕܐܩܝܡ ܩܝܡܗ ܥܡ ܐܒܪܗܡ. ܘܡܘ̈ܡܬܗ ܥܡ ܐܝܣܚܩ.
ܘܫܘܘܕܝܬܗ[2] ܥܡ ܝܥܩܘܒ. ܘܗܘ ܕܠܐ ܠܐܬܩܪܒܘܢ ܠܡܫܝܚ̈ܝ.
ܡܫܪܐ . . ܘܟܠܗ ܡܦܩܬܐ ܕܒܢ̈ܝ ܐܝܣܪܐܝܠ ܡܢ ܡܨܪܝܢ. ܗܘ ܕܟܕ
ܢܦܩ ܐܝܣܪܐܝܠ ܡܢ ܡܨܪܝܢ. ܘܕܒܝܬ ܝܥܩܘܒ ܡܢ ܥܡܐ ܠܥܘܙܐ
ܡܫܪܐ. ܘܟܠܗ ܦܫܩܗ ܪܥܝܐ ܘܗܘܠܠܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܡܢ ܗܠܟܝ ܠܐܘܪܫܠܡ.
ܘܗܘ ܕܡܠܐ ܢܒܥܒܥܘܢ ܡܫܒܚܢ̈ܝ ܡܪܝܐ ܚܝܠܬܢܐ. ܘܗܘ ܕܐܬܘ ܠܡܪܝܐ
ܒܢ̈ܝ ܕܒܪܐ. ܘܗܘ ܕܡܪܝܐ ܙܢܝܚ ܠܡܫܝܚܘܬܗ ܕܒܠܝܐ. . ܘܟܠܗ ܢܒܝ̈ܘܬܐ
ܐܒܘܬܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܢ ܢܛܪܘܢ ܒܢ̈ܝܟ ܩܝܡܝ. ܘܫܘܘܕܝܐ[3] ܗܘܐ ܕܦܠܚ
ܐܦ ܠܗܘܢ. ܘܗܘ ܕܟܠܗܝܢ[4] ܐܘܪ̈ܚܬܗ ܕܡܪܝܐ ܛܝܒܘܬܐ ܘܩܘܫܬܐ.
ܡܫܪܐ . . ܘܗܘ ܕܠܐܝܠܝܢ ܕܢܛܪܝܢ[5] ܩܝܡܗ. ܘܡܬܕܟܪܝܢ ܦܘܩܕ̈ܢܘܗܝ
ܘܥܒܕܝܢ ܠܗܘܢ. ܘܗܘ ܕܛܘܒܝܗܘܢ ܠܐܝܠܝܢ ܕܠܐ ܡܘܡ ܐܢܘܢ ܒܐܘܪܚܐ
ܡܫܪܐ . . ܘܗܘ ܕܐܢܬ ܦܩܕܬ ܕܢܛܪܘܢ ܦܘܩܕ̈ܢܝܟ ܙܗܝܪܐܝܬ ܡܫܪܐ.

---

1 Rest einer citierten Bibelstelle.
2 Lee ohne Sĕyâmê.
3 Ms. lässt ܘ = und ausfallen.
4 Ms. ܟܠܗܘܢ.
5 Pĕthâḥâ für Zĕqâpâ findet sich nach der Gewohnheit späterer Ostsyrer noch öfter in unserem Ms., wird aber im Folgenden nicht weiter notiert werden.

Herrn sind Güte und Wahrheit u. s. w.“ (25, 10) und „(Seine Gerechtigkeit währt auf Kindeskinder) für die, welche seinen Bund halten und an seine Gebote denken und sie thun“ (103, 18) und „Glückselig die, welche im Wandel untadelig sind“ (118, 1) und „Du hast befohlen, dass man deine Gebote eifrig halte u. s. w.“ (118, 4) und „Lass ab vom Zorn, lass ab u. s. w.“ (37, 8) und „Lass ab vom Bösen und thue das Gute u. s. w.“ (37, 27). Und über die Verteilung der Länder der Verheissungen (§ 4) z. B. „Er soll Felder besäen und Weinberge bepflanzen u. s. w.“ (107, 37). Und über die Richter und Könige, welche die Kinder Israel hatten (§ 4) z. B. „Nun denn, ihr Könige, handelt klug und lasst euch warnen, ihr Richter der Erde“ (2, 9) und „Herr, in deiner Kraft freut sich der König u. s. w.“ (21, 1). Über die Aufhebung der Gefangenschaft und die Rückkehr des Volkes aus Babel (§ 4) z. B. „Als der Herr das Schicksal Zions wendete u. s. w.“ (125, 1). Und über das erste Kommen des Messias in vielen (Psalmen) (§ 5). Und über die Geburt von Maria (§ 6) z. B. „Der Herr hat mir gesagt: Du bist mein Sohn u. s. w.“ (2, 6) und „Er wird herabsteigen, wie Regen auf das Fell“ (72, 6) und „Er wird hervorgehen aus seiner Stadt wie die Pflanzen der Erde“ (72, 15). Und über seine Taufe z. B. „Es sahen dich die Wasser, o Gott u. s. w.“ (77, 16). Und über sein Leiden (§ 7) z. B. „In meine Speise gab er Bitterkeit u. s. w.“ (69, 21). Und über seinen Tod und seine Höllenfahrt z. B. „Siehe unter den Toten ein Freigelassener“ (88, 5). Über seine Auferstehung (§ 8) z. B. „Wache auf, Herr u. s. w.“ (78, 65) und „Gott wird auferstehen und es werden zerstreut werden u. s. w.“ (68, 1). Und über seine Himmelfahrt (§ 8) z. B. „Ich bin in die Höhe gefahren u. s. w.“ (68, 18). Über jenes (Sitzen) zur Rechten Gottes des Vaters (§ 8) z. B. „Der Herr hat gesagt zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten

ܘܗܘ ܕܐܬܦܨܝ ܡܢ ܚܫܘܟܐ ܘܐܬܦܨܝ ܘܡܦܪܩܐ. ܘܒܪܐ ܡܢ ܟܪܣܬܐ
ܘܚܒܪ ܠܒܬܐ ܘܡܦܪܩܐ. ܘܥܠ ܦܩܕܢܐ ܕܐܪܥܐ ܕܡܦܩܢܐ ܐܝܟ
ܗܘ ܕܐܪܥܐ ܚܒܠܬܐ ܘܐܝܟ[1] ܦܪܩܐ ܘܡܦܪܩܐ. ܘܥܠ ܕܝܢܐ ܘܡܟܬܒܐ
ܕܗܘܘ ܠܒܢܝ ܐܢܫܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܦܩܕ ܡܠܟܐ ܐܦܝܠܝܘܣ ܘܐܬܦܨܝ
ܕܢܬܒܗ ܕܐܪܥܐ . . ܘܗܘ ܕܦܪܩܐ ܒܢܒܝܐ ܢܒܝܐ ܡܠܟܐ ܘܡܦܪܩܐ.
ܘܥܠ ܦܪܩܐ ܕܡܫܒܚܐ ܘܦܘܩܕܐ ܕܟܠܗ ܡܢ ܟܠܠ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܒܝ
ܡܩܝܡ ܡܦܪܩܐ ܡܫܒܚܬܗ[2] ܕܝܘܡܢ ܘܡܦܪܩܐ. ܘܥܠ ܡܠܐܟܘܬܗ ܩܕܝܫܬܐ
ܕܡܫܝܚܐ ܟܕ ܫܪܝܪܐ . . ܘܥܠ ܡܘܠܕܗ ܕܡܢ ܡܪܝܡ. ܐܝܟ ܗܘ
ܕܦܪܩܐ ܐܡܪ ܠܗ ܕܟܪܗ ܐܠܗܐ ܘܡܦܪܩܐ. ܘܗܘ ܕܝܫܘܥ ܐܝܟ ܡܠܟܐ
ܘܥܠ ܟܠܗ. ܘܗܘ ܕܢܦܠ[3] ܡܢ ܡܕܝܢܬܗ ܐܝܟ ܒܥܒܕܐ ܕܐܪܥܐ.
ܘܥܠ ܒܪܝܬܗ ܗܘ ܕܫܠܝܛ ܡܢ ܐܠܗܐ ܘܡܦܪܩܐ. ܘܥܠ ܢܒܝܘ
ܗܘ ܕܣܘܥܪܢ[4] ܒܡܠܟܘܬܗ ܡܪܝܐ[5] ܘܡܦܪܩܐ. ܘܥܠ ܦܘܪܩܢܗ ܕܝ
ܘܦܘܩܕܢܗ ܕܠܫܠܝܛܐ. ܗܘ ܕܗܘܐ[6] ܒܗ ܡܠܟܐ ܒܪ ܚܝܐ . . ܘܥܠ
ܫܡܗ ܗܘ ܕܐܬܐܬܒܪ ܡܪܝܐ ܘܡܦܪܩܐ. ܘܗܘ ܕܢܦܩ ܐܠܗܐ ܘܐܬܒܪܝ
ܘܡܦܪܩܐ. ܘܥܠ ܫܘܠܛܢܗ . . ܗܘ ܕܫܠܝܛ ܠܡܪܘܡܐ ܘܡܦܪܩܐ.
ܘܥܠ ܗܘ ܕܡܢ ܢܦܫܗ ܕܐܠܗܐ ܐܒܐ ܕܐܡܪ ܡܪܝܐ ܠܡܪܝ ܕܝܬܒ ܠܟܝ
ܡܢ ܝܡܝܢܝ ܘܡܦܪܩܐ . . ܘܥܠ ܦܘܪܩܢܐ ܠܟܠ ܕܒܗܝܢ ܢܦܫܬܐ

1 Lee ܘܡܦܪܩ . . . . ܪܢܩܘ.
2 Lee ܡܫܒܚܬܐ.
3 Lee ܘܢܦܠ, aber die Auslassung des ܘ war durch das vorausgeschickte ܕ gefordert.
4 Lee ܣܘܥܪ.
5 Lee mit Sĕyâmê.
6 Lee lässt das Wort aus.

u. s. w." (110, 1). Und über die Belohnungen derer, welche die göttlichen Gebote halten (§ 8) z. B. „Thue Gutes, Herr, den Guten" (124, 4) und „Wohl denen, die seine Rechte halten" (106, 3) und „Wohl dem Manne, der (nicht wandelt) auf dem Wege der Gottlosen u. s. w." (1, 1) und „Wohl dem Manne, der sich vor dem Herrn fürchtet" (112, 1). Und über die Pein der Bösen, welche die Gebote übertreten, z. B. „Den Übelthäter wird sein Böses zum Verderben jagen" (139, 11) und „Schütte deinen Grimm auf die Völker u. s. w." (79, 6). Und über die Berufung der Völker (§ 8) z. B. „All ihr Völker, klatscht in die Hand" (47, 1) und „Rühmt den Herrn ihr Völker alle" (116, 1) und „Die Könige von Tarsis u. s. w." (72, 10). Über die Verwerfung und den Ausgang des Volkes z. B. „Er hat seine Hand erhoben, dass er sie vertilge unter den Völkern u. s. w." (106, 26f); und über die (rechte) Ermahnung z. B. „Ihr Menschenkinder, wie lange bedeckt ihr meine Ehre und liebt ihr u. s. w." (4, 3). Und über die Dankbarkeit und das Bekenntnis z. B. „Ich will den Herrn preisen von meinem ganzen Herzen" (111, 1) und „Ich will dich preisen in der grossen Gemeinde" (35, 18) und „Preiset den Herrn und ruft seinen Namen an" (105, 1). Und über den Glauben an den Vater, den Sohn und den heiligen Geist z. B. „Durch das Wort des Herrn sind die Himmel gemacht und durch den Geist seines Mundes all ihr Heer" (33, 6) und „Das Wort Gottes will ich rühmen" (56, 10). Und über Erzählungen von (göttlichen) Heimsuchungen sowohl als Thaten z. B. „An den Wasserflüssen Babels u. s. w." (136, 1) und „Als Israel auszog aus Ägypten und das Haus Jakobs aus dem unverständlichen Volke" (114, 1). Wiederum[1] sagen wir, dass dieses Buch der

[1] Der hier beginnende Passus scheint bis auf das Schema der Theorien, das seine Entstehung wohl unterrichtlichen Gründen verdankte, selbständig zu sein.

ܠܥܠܡܐ. ܗܘ ܕܐܬܐ ܡܪܝܐ ܠܥܠܡܐ. ܘܬܫܡܫܬܗܘܢ ܐܝܠܝܢ[1] ܕܢܬܚܙܘܢ
ܕܢܬܠܘܢ ܘܬܫܡܫܬܗܘܢ ܠܟܘܡܪܐ ܕܐܘܪܚܐ ܕܟܠܠܐ ܡܪܝܐ. ܘܬܫܡܫܬܗܘܢ
ܠܟܘܡܪܐ ܕܕܝܢܐ ܡܢ ܡܪܝܐ. ܘܥܠ ܫܘܠܡܐ ܕܫܢܝܐ ܟܬܒܝ ܥܠ
ܢܡܘܣܐ. ܗܘ ܕܟܘܡܪܐ ܟܠܗ ܕܒܥܠܬܗ ܠܐܪܕܘܬܗܘܢ ܠܐܒܝܠܐ. ܘܗܘ
ܕܐܒܕ ܐܘܪܚܐ ܥܠ ܒܩܘܛܐ ܡܪܝܐ.. ܘܥܠ ܡܪܢܬܐ ܕܒܩܘܛܐ.
ܗܘ ܕܦܠܓܗܘܢ ܒܩܘܛܐ ܡܘܫܐ ܡܠܐ. ܘܐܦܩܘ ܠܡܪܝܐ ܦܠܓܘܢ
ܒܩܘܛܐ ܘܡܠܟܐ ܕܐܬܦܫ ܡܪܝܐ. ܥܠ ܡܫܬܠܡܢܘܬܐ ܘܐܫܬܠܗ
ܕܒܡܐ. ܘܗܘ ܕܐܬܒܥ ܐܒܝܗ[2] ܕܢܘܒ ܐܝܟ[3] ܒܒܩܘܛܐ ܡܪܝܐ. ܘܥܠ
ܡܪܢܝܬܘܬܐ. ܗܘ ܕܒܢܝܢܐ ܒܝܬܐ ܠܐܠܗܐ. ܐܝܟܢ ܡܬܒܢܝܢ ܐܝܟܢ.
ܘܐܬܡܠܝ ܐܝܟܢ ܡܪܝܐ.. ܘܥܠ ܡܬܟܬܫܢܘܬܐ ܘܐܘܪܚܬܐ. ܗܘ
ܕܐܘܪܐ ܠܡܪܝܐ ܡܢ ܟܠܗ ܠܒܐ. ܘܐܘܪܐ ܠܟܢ ܟܬܒܐ ܢܡܘܣܐ. ܘܐܘܪܐ
ܠܡܪܝܐ ܘܐܡܪ ܫܡܥܘ.. ܘܥܠ ܗܝܡܢܘܬܐ ܕܐܝܟܐ ܘܟܬܒܐ ܘܟܪܘܙܐ
ܡܢ. ܗܘ ܕܒܢܒܝܘܬܗ ܕܡܪܝܐ ܐܬܟܬܒܘ[4] ܫܡܝܐ. ܘܟܪܘܙܐ ܕܦܘܩܕܢܗ
ܟܠܗܘܢ ܢܒܝܘܬܗ. ܘܗܘ ܕܠܡܠܟܘܬܐ[5] ܕܐܠܗܐ[6] ܐܦܟܢ.. ܘܥܠ
ܠܡܫܝܚܐ[7] ܕܡܬܒܪܝܐ ܐܝܟ ܗܘ ܕܦܪܘܩܢܢ. ܗܘ ܕܥܠ ܢܘܗܪܐ
ܕܒܥܠ ܡܪܝܐ.. ܘܗܘ ܕܡܢ ܢܦܩ ܐܫܬܪܝܐ ܡܢ ܡܪܝܡ. ܘܕܒܥܬ
ܒܡܘܬ ܡܢ ܒܬܪ ܠܟܘܪܐ.. ܐܘܟ ܕܝܢ ܐܡܪܝܢ[8].. ܕܦܠܓ ܡܠܐܟܐ

1 Lee ܠܐܝܠܝܢ.

2 Lee fügt hier noch hinzu ܒܠܒܗܘܢ.

3 Lee schiebt hier noch ein ܒܡܕܒܪܐ ܘܥܒܕ ܙܢܝܘܬܗܘܢ.

4 Lee ܐܬܟܬܒ.

5 Lee ܠܡܠܟܘܬܗ.

6 Ms. ܐܠܗܐ.

7 Ms. lässt ܘܥܠ ausfallen.

8 Die ______ unterstrichenen Worte sind im Ms. mit derselben roten Tinte wie die Überschriften der Kephalaia geschrieben.

Psalmen über die zehn folgenden Theorien[1] belehrt: Theologie, Inkarnation, Prophetie, Gebet, Ermahnung, Züchtigung, Herausforderung, Bekenntnis, Erzählung und Aufschluss über Auferstehung, Gericht und Vergeltung. Über Theologie z. B.: „Der Herr hat gesagt zu meinem Herrn: Setze dich u. s. w." (110, 1) und „Durch das Wort des Herrn sind die Himmel gemacht u. s. w." (33, 6). Über Inkarnation z. B. „Er wird wie der Regen auf das Fell herabsteigen" (72, 6) und „Er wird emporwachsen aus seiner Stadt" (72, 15). Über Prophetie z. B. „Die Könige von Tarsis und von den Inseln (werden ihm Gaben bringen)" (72, 10). Über Gebet z. B. „Herr, höre mein Gebet und mein Schreien u. s. w." (102, 2) und „Höre, Gott, mein Gebet und wende dich nicht ab u. s. w." (55, 1). Und über Ermahnung z. B. „Ihr Menschenkinder, wie lange wollt ihr meine Ehre schmähen! u. s. w." (4, 3). Über Züchtigung z. B. „Er strafte Könige um ihretwillen" (105, 14) und „Ich will dich strafen und es vor deinen Augen in Ordnung bringen" (50, 21). Über Herausforderung (z. B.) „Schaffe mir Recht, Gott u. s. w." (43, 1) und „Schaffe mir Recht, Gott und streite mit denen, die u. s. w." (35, 1). Und über Bekenntnis z. B. „Ich will den Herrn preisen von meinem ganzen Herzen" (111, 1) und „Wir preisen dich, Gott" (75, 1) und „Rühmet den Herrn in seinem Heiligtum" (150, 1). Über Erzählung z. B. „Als Israel aus Ägypten auszog" (114, 1). und „Als der Herr das Schicksal Zions wendete" (125, 1) Über die Auferstehung z. B. „Siehe, an den Toten thust du Wunder" (88, 10). Über das Gericht z. B. „Er wird rufen

[1] Über den Begriff θεωρία unterrichtet man sich am besten bei Lengerke (Commentatio de Ephraemi Syri ratione hermeneutica, Königsberg, 1831, pag. 52f.) u. Kihn (über θεωρία und ἀλληγορία nach den verlornen hermeneutischen Schriften der Antiochener, Theol. Quartalschr. 1880. pag. 531—82). Der letztere schreibt l. c. pag. 582: „θεωρία ist die Erforschung des objektiv (d. h. im Buchstaben) begründeten, aber

ܗܘܐ ܕܡܕܡܘܬܐ. ܥܠ ܚܫ̈ܐ: ܬܐܘܪܝܐ ܕܐܬܚܫܘܢ ܗܠܝܢ.. ܡܫܬܠܡܢܘܬܐ
ܐܠܗܘܬܐ.. ܘܡܕܒܪܢܘܬܐ. ܘܢܒܝܘܬܐ. ܘܙܟܘܬܐ. ܘܡܫܪܝܢܘܬܐ..
ܘܡܦܩܢܘܬܐ. ܘܡܘܟܚܢܐ.. ܘܬܘܕܝܬܐ. ܘܬܫܒܚܬܐ. ܘܡܫܐܠܬܐ ܕܥܠ
ܡܫܡܠܬܐ ܕܕܝܢܐ ܘܦܘܪܥܢܐ. ܥܠ ܡܫܬܠܡܢܘܬܐ ܐܠܗܘܬܐ. ܐܝܟ ܕܐܡܪ
ܡܪܝܐ ܠܡܪܝܐ[1] ܕܬܒ ܠܟ ܘܫܪܟܐ. ܘܡܠܟܘܬܗ ܕܡܪܝܐ ܐܠܗܘܬܗ
ܫܡܝܐ ܘܫܪܟܐ. ܥܠ ܡܕܒܪܢܘܬܐ. ܐܝܟ ܕܐܡܪ. ܝܫܘܥ ܐܝܟ ܡܠܟܐ
ܥܠ ܓܙܪܬܐ. ܘܢܦܩܐ ܡܢ ܡܒܝܬܠܗ ܘܫܪܟܐ. ܥܠ ܢܒܝܘܬܐ. ܗܝ
ܕܡܫܟܐ ܕܐܬܦܬܚ ܘܓܙܪܬܐ ܘܫܪܟܐ.. ܥܠ ܙܟܘܬܐ ܕܝܢ. ܗܝ
ܕܡܪܝܐ ܥܒܕ ܙܟܘܬܐ. ܘܓܒܝܗ ܘܫܪܟܐ. ܘܪܘܚܐ ܐܠܗܐ ܙܟܘܬܐ
ܘܠܐ ܬܦܘܩ ܘܫܪܟܐ. ܘܥܠ ܡܫܪܝܢܘܬܐ. ܗܝ ܕܒܫܒܚܬܐ ܒܝܕܐ ܠܐܠܗܐ.
ܐܡܪܝ ܡܢܗܘܢ ܐܠܗܝ ܘܫܪܟܐ. ܥܠ ܡܦܩܢܘܬܐ ܗܝ ܕܐܦܩ ܡܠܟܐ
ܥܠ ܐܦܪܝܘܢ. ܘܦܩܕ ܕܝ ܘܐܦܩܘ ܐܢܝ ܠܟܠܗܝܢ. ܥܠ ܡܘܟܚܢܐ.
ܕܝ ܐܠܗܐ ܕܝܢ ܘܫܪܟܐ. ܘܕܝ ܡܪܝܐ ܕܝܢ ܘܐܬܦܠܓܘ ܟܠܗ ܐܝܟܢ
ܘܫܪܟܐ.. ܘܥܠ ܬܘܕܝܬܐ. ܗܝ ܕܐܘܕܐ ܠܡܪܝܐ ܡܢ ܟܠܗ ܠܒܝ.
ܘܐܘܕܝܬ ܟܠ ܐܠܗܐ. ܘܫܒܚܘ ܠܡܪܝܐ ܒܩܘܕܫܗ.. ܥܠ ܬܫܒܚܬܐ.
ܗܝ[2] ܕܟܕ ܢܦܩ ܐܝܣܪܐܝܠ ܡܢ ܡܨܪܝܢ. ܘܟܕ ܦܨܝ ܡܪܝܐ ܫܒܚܬܗ[3]

[1] Lee ܠܡܪܝ.
[2] Ms. lässt ܗܝ ausfallen.
[3] Lee ܫܒܚܬܐ.

dunkeln Schriftsinnes, in den zwei ersten Redegattungen (Metapher und Allegorie) vornehmlich des durch die bildliche Darstellung verhüllten Wortsinnes, in den zwei letzten (der historischen und didaktischen) des durch Geschichte und Belehrung beabsichtigten, in den Realitäten liegenden typisch-mystischen Sinnes, der sich auf die Glaubenslehre des neuen Bundes, auf die sittliche Besserung und auf das jenseitige Leben bezieht.“

die Himmel von oben und die Erde, zu richten sein Volk" (50, 4). Über die Vergeltung z. B. „Du vergiltst einem Jeden nach seinem Thun" (62, 12). — Wiederum sagen wir, dass Epiphanius von Cypern die gesamte prophetische Aussage und Rede in 10 Teile zerlegte[1]: Betrachtungen, Belehrungen, Ermahnungen, Züchtigungen, Klagen, Gebete, Erzählungen, Drohungen, Seufzer, Prophezeiungen. Auch dieses Buch der Psalmen für sich allein zerlegt sich in folgende 10 Teile, wenn man es mit Einsicht und Verständnis liest.[2] Betrachtungen z. B. „Es segnet uns Gott, unser Gott, und es segnet uns Gott" (67, 6f). Belehrungen z. B. „Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist" (24, 1) und „Erhitze dich nicht über die Bösewichter" (37, 1). Ermahnungen z. B. „Halte dich an Tadellosigkeit und erwähle die Geradheit, denn (der Mann des Friedens) hat einen (guten) Ausgang u. s. w." (37, 37). Züchtigungen, d. i. dasjenige, was Gott zum Sünder spricht, (z. B.) „Ich will dich strafen und will es vor deinen Augen in Ordnung bringen" (50, 21). Klagen z. B. „Weh mir, dass meine Wohnung zusammenbrach" (119, 5). Gebete z. B. „Herr, höre mein Gebet" (102, 2) und „Höre, Gott, mein Gebet u. s. w." (55, 1). Erzählungen z. B. „Als Israel aus Ägypten auszog" (114, 1) und „Siehe, ich will meinen Mund aufthun u. s. w." (78, 2). Drohungen

[1] Siehe Epiphanius: περὶ μέτρων καὶ στάθμων cap. 1. Doch beachte, dass dort (cfr. Migne, Tom. 43. col. 237) nur neun Themata der prophet. Rede aufgezählt werden und zwar in folgender Reihenfolge: διδασκαλίας, θεωρίας, προτροπὰς, ἀπειλὰς, ὀλοφυρμοὺς, θρηνοὺς, εὐχὰς, ἱστορίας, προῤῥήσεις. Die syr. Version (herausgegeben von Lagarde: Veteris testamenti ab Origene recensiti fragmenta apud Syros servata quinque; praemittitur Epiphanii de mensuris et ponderibus liber etc. Gottingae 1880) zählt zehn Themata folgendermassen: malpânûthâ, thê'ôriyâ, maḥpĕṭânûthâ, makhsânûthâ, luḥâmâ, mĕsâmbĕrîšâ 'ebhâlâ, 'ôlîthâ, ṣĕlôthâ, teš'îthâ, qadhîmûth melê.

[2] Die Beispiele sind wiederum nach dem gegebenen Schema selbständig gewählt.

ܕܪܘܚ .. ܥܠ ܡܫܝܚܐ. ܗܘ ܕܗܢܐ ܠܥܡ̈ܡܐ ܚܙܐ ܐܝܬ ܠܐܘܡܘܬ̈ܐ ..
ܥܠ ܕܝܠ .. ܗܘ ܕܢܦܨܐ ܠܥܡܐ ܡܢ ܥܘܠܐ. ܘܐܪܒܥ ܥܡܝ ܥܡܗ ..
ܥܠ ܦܘܪܩܢܐ. ܗܘ ܕܐܝܬ ܦܪܚ ܐܝܬ ܠܫܡܝܐ ܐܝܟ ܒܟܢܦܘܗܝ ..
ܠܘܬ ܐܡܪܝܢ ܕܐܦܝܠܝܦܘܣ ܕܡܘܦܪܘܣ ܒܟܬܒ̈ ܡܢܩܝܬܐ ܦܟܝܗ
ܠܥܠܡܗ ܗܢܘܢ ܘܡܥܒܕܢܐ ܕܒܬܠܐ. ܥܠ ܐܘܪܫܠܡ ܐܦܪ ܐܒܐ. ܠܡܕܝܢ̈ܬܐ.
ܘܠܡܬܢܦܚܢܘܬܐ. ܘܠܡܚܡܣܢܘܬܐ. ܘܠܐܘܠܨܢܐ. ܘܠܦܘܠܚܢܐ.
ܘܠܥܡܛܠܐ. ܘܠܓܝܪܘܬܐ. ܘܠܐܟܠܐ.[1] ܘܠܡܣܝܒܘܬܐ ܩܛܠܐ. ܘܡܠܟܐ ܗܘܐ
ܕܡܪܡܘܬܐ. ܗܘ ܕܒܣܘܪܗܘܢ ܡܠܦܠܝ ܠܗܘܢ ܒܟܬܒ̈ ܡܢܩܝܬܐ. ܡܢ
ܒܫܘܒܠܐ ܦܪܐ ܒܗ ܐܝܟ ܘܡܠܟܝܢ. ܥܠ ܐܘܪܫܠܡ. ܗܘ ܕܢܟܪܘܟ ܐܠܗܐ
ܐܠܗܝ ܘܢܟܪܘܟ ܐܠܗܐ[2] .. ܠܡܠܟܘܬܐ. ܗܘ ܕܡܪܝܐ ܗܘ ܐܪܒܥ
ܒܥܠܡܐ. ܘܠܐ ܐܫܟܚܘ ܒܪܢܫܐ .. ܠܡܬܢܦܚܢܘܬܐ. ܗܘ ܕܐܢܐ ܐܡܝܢܘܬܐ
ܘܟܕ ܠܐܦܪܘܬܐ. ܡܠܟܐ ܕܐܝܬ ܒܢܝܐ. ܘܡܪܝܐ. ܠܡܚܡܣܢܘܬܐ.
ܗܘ ܕܠܒܢܝܢܐ ܐܡܪ ܠܗܘ ܐܠܗܐ. ܘܐܦܫܪ ܕܝܢ ܘܐܫܬܘܪ ܐܒ̈ܗܝ
ܒܒܝܬܝ .. ܠܐܘܠܨܢܐ. ܗܘ ܕܗܘ ܟܕ ܕܐܬܐܬܘܢ ܠܝܡܐ. ܒܐܪܥܬܐ.
ܗܘ ܕܡܪܝܐ ܫܡܥ ܕܠܗܘܢ. ܘܪܘܚܐ ܐܠܗܐ ܕܠܗܘܢ ܘܡܪܝܐ. ܥܠ ܡܫܝܚܐ.
ܗܘ ܕܟܕ ܢܦܩ ܐܫܬܪܝܬܐ ܡܢ ܡܪܝܡ. ܘܗܘܐ ܒܪܢ ܐܦܠܝܣ ܦܘܩܣ
ܘܡܪܝܐ .. ܒܚܝ̈ܠܘܬܐ. ܗܘ ܕܐܝܟ ܕܢܫܒܩ ܒܪܘܚܐ ܕܠܐ ܢܒܟܘܢ
ܘܦܪܝܐ. ܠܐܟܠܐ. ܗܘ ܕܐܝܟ ܡܫܝܚܐ ܘܐܝܟ ܐܝܠܐ ܡܪܕܘܬܐ ܘܡܪܝܐ.
ܠܡܣܝܒܘܬܐ ܩܛܠܐ. ܗܘ ܕܢܣܒܘܗܝ ܐܝܟ ܡܠܟܐ ܥܠ ܨܠܝܒܐ. ܘܢܒܟܐ
ܡܢ ܡܣܝܒܘܬܗ ܘܡܪܝܐ. ܘܒܝܢ ܐܠܗܝܢܐ ܕܡܠܟܐ ܗܘܐ ܕܡܪܡܘܬܐ.

---

[1] Der Punkt (Pâsôqâ) ist von mir hinzugefügt.
[2] Lee ܐܠܗܝ.

z. B. „Wie ich geschworen habe in meinem Zorn: Sie sollen nicht eingehen u. s. w.“ (95, 11). Seufzer z. B. „Als wär er ein Freund mir, ein Bruder, so ging (ich) umher u. s. w.“ (35, 14). Prophezeiungen z. B. „Er wird wie Regen auf das Fell herabsteigen“ (72, 6) und „Und er wird aus seiner Stadt ausgehen u. s. w.“ (72, 15). Also ist offenbar an diesem Buche der Psalmen, dass die Themata aller priesterlichen Schriften[1] in ihm aneinander gereiht sind. Und über alle Gegenstände, über welche jene (die priesterlichen Schriften) belehren, darüber unterrichtet es (das Buch der Psalmen) vollkommen.

Cap. II, welches kund thut, wozu uns dieses Buch der Psalmen nützlich ist und welche Vorteile darin gefunden werden.[2]

Viele und mannigfaltige Früchte giebt es in diesem Buch der Psalmen. Zuerst nützt es uns zum Wachstum in der Gerechtigkeit, wenn (solche) beten, die in der Gerechtigkeit zunehmen, z. B. „Leuchte ist dein Wort u. s. w.“ (118, 105) und „Ich habe geschworen und es steht fest, dass ich halten will (deine gerechten Satzungen)“ (118, 106). Es nützt uns zur Busse, wenn bussfertige Sünder bitten z. B.: „Gott sei mir gnädig nach deiner Güte u. s. w.“ (51, 1). Und es nützt uns in Verfolgung von Seiten der Dämonen und bösen Menschenkinder z. B.: „Rette mich vor meinen Feinden, Gott, u. s. w.“ (59, 1). Und es nützt uns dazu, dass wir

[1] Mit den „priesterlichen Schriften“ scheint hier das ganze A. T. gemeint zu sein. C. v. Lengerke behauptet (cfr. De Ephraemi Syri arte hermeneutica Regimontii 1831. pag. 249), kĕthâbhâ kâhĕnâyâ bedeute im Syr. die Bücher Samuelis.

[2] Auch dieses Capitels Ausführungen weisen auf den schon citierten Brief an Marcellinus (und zwar auf §§ 15—26) zurück. Doch ist hier die Stellung unseres Verfassers zu seiner Vorlage eine viel unabhängigere,

ܢܒܝܐ ܕܡܚܘܝܢ ܡܠܟܐ ܒܡܘܬܐ ܚܙܝܬ ܒܗ. ܘܥܠ ܡܚܘܝܢ ܫܪܟܐ
ܕܦܠܣܝܢ ܐܢܘܢ. ܗܘ ܦܬܓܡܐ ܦܠܛ.

ܦܣܩܐ ܬܪܝܢ ܕܡܢܝܢܐ ܕܒܗܘ ܡܢܐ
ܢܦܫ ܟܠ ܡܠܟܐ ܗܘܐ ܕܡܙܡܘܪܐ ܘܐܡܪ ܗܠܝܢ
ܫܒܝܚ ܒܗ.

ܟܠܗܝܢ ܗܢܝܢ ܘܡܫܬܟܚܢ ܐܝܟ ܒܗ ܒܡܠܟܐ ܗܘܐ ܕܡܙܡܘܪܐ
ܡܫܬܐܠ ܢܦܫ ܟܠ ܒܥܐ ܠܬܘܫܒܚܬܐ ܕܐܠܗܘܬܐ. ܡܢ ܒܬܪ ܗܘܐ
ܕܡܘܫܐ ܟܠܗ ܕܐܠܗܘܬܐ ܐܝܟ ܗܘ ܕܡܪܝܐ ܗܘ ܡܠܟܐ ܘܡܪܐ.
ܘܢܦܫܗ ܘܐܡܪܐ ܕܐܬܪ ܘܡܪܐ. ܢܦܫ ܟܠ ܠܬܘܫܒܚܬܐ. ܡܢ
ܒܬܪ ܚܝܠܘܬܐ ܕܐܠܗܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܡܫܒܚܝܢ ܠܗ ܐܝܟ ܡܫܒܚܝܢ
ܘܡܪܐ . . ܘܢܦܫ ܟܠ ܬܘܫܒܚܬܐ ܕܡܠܐܟܐ ܘܕܪ̈ܘܚܢܐ ܒܢܝܐ.

so dass die Reihenfolge der dortigen Paragraphen gänzlich zerstört ist. Ausserdem beachte, dass hier auch die schwungvollen Ausführungen des 2ten Capitels aus des Basilius ὁμιλία εἰς τὸν πρῶτον ψαλμὸν (cfr. Migne Tom. 29. col. 209 und 211) die Anregung gegeben haben können.

Nöte beseitigen, die uns umgeben z. B.: „Der Ängste meines Herzens sind viel und führ mich heraus aus meinen Ängsten" (25, 17). Und es nützt uns dazu, dass wir Gott überreden, unser Gebet zu erhören z. B.: „Herr, höre mein Gebet" (102, 2) und „Höre, Gott, u. s. w." (55, 1). Und es nützt uns dazu, dass wir, wenn Gott um irgend einer Sache willen Züchtigung und Heimsuchung über uns bringt, ihn überreden, es mit Erbarmen zu thun und nicht im Zorn z. B.: „Herr, straf' mich nicht in deinem Zorn u. s. w." (6, 1). Und es nützt uns zu jenem Dank, den wir Gott darbringen und zum Aussprechen des Dankes für irgend eine Sache z. B.: „Ich danke dem Herrn von meinem ganzen Herzen" (111, 1) und „Ich will dir danken in der grossen Gemeinde" (35, 18) und „Danket dem Herrn, denn er ist freundlich und seine Güte währet ewiglich" (106, 1). Und es nützt uns dazu, dass wir von Gott Erlösung erbitten, wenn wir sehen, dass die Bosheit der bösen Menschen gar gross ist z. B.: „Hilf, Herr, denn kein Guter ist mehr da und aufgehört hat u. s. w." (12, 1). Und es nützt uns dazu, dass wir erkennen, wie der beschaffen sein muss, der in der Stadt Gottes wohnen und im Himmelreich sich freuen darf z. B.: „Herr, wer darf wohnen u. s. w." (15, 1). Es nützt uns dazu, dass wir die Bedrängten trösten und über ihnen beten z. B.: „Der Herr wird dich erhören am Tage der Bedrängnis u. s. w." (20, 1). Es nützt uns dazu, dass wir uns wundern über die Ordnung der Schöpfung z. B.: „Die Himmel erzählen die Ehre u. s. w." (19, 2). Es nützt uns zur Betrachtung leiblicher und geistlicher Häuser z. B.: „Wenn der Herr nicht das Haus baut u. s. w." (126, 1). Es nützt uns dazu, dass wir diejenigen selig preisen, die sich bekehrt haben und denen ihre Sünden erlassen sind z. B.: „Wohl dem, dem seine Sünde erlassen ward u. s. w." (32, 1). Es nützt uns dazu, dass wir die

ܐܝܟ ܗܘ ܕܦܪܚ. ܡܢ ܒܒܠܝܬܐ ܐܠܗܐ ܡܪܝܐ . . ܘܢܚܘܣ ܥܠ ܥܡܐ[1]
ܗܘ. ܕܐܚܝܗ ܒܒܬܐ ܕܒܪܢܫܐ ܒܗ. ܐܝܟ[2] ܗܘ ܕܒܒܬܗ ܕܥܠܡܐ ܫܟܝܢ
ܘܡܢ ܒܒܬܗ ܐܫܟܚܢ . . ܘܢܚܘܣ ܥܠ ܥܡܐ ܗܘ ܕܦܩܕ ܠܐܠܗܐ
ܕܢܦܩܘܢ ܕܥܠܡܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܡܪܝܐ ܦܩܕܢ ܕܥܠܡܐ ܘܓܠܐ ܐܠܗܐ
ܡܪܝܐ. ܘܢܚܘܣ ܥܠ ܥܡܐ ܗܘ ܕܒܪ ܦܫܛܐ ܒܒܟܝ ܐܠܗܐ ܡܪܕܘܬܐ
ܘܡܫܡܫܢܝܬܐ. ܡܛܠ ܒܒܠܬܐ ܐܚܪܐ ܕܗܘ ܢܦܫܗܘܢ ܕܒܪܢܫܐ
ܕܒܟܝܢܗܘܢ ܘܠܐ ܒܪܘܚܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܡܪܝܐ ܠܐ ܒܪܘܚܐ ܠܐܘܫܝܢ
ܡܪܝܐ . . ܘܢܚܘܣ ܥܠ ܥܡܐ ܡܫܒܚܬܐ ܗܘ ܕܢܦܪܘܩ ܠܐܠܗܐ.
ܘܠܐܘܕܝܬܐ ܒܟܠ ܐܦܝ ܐܚܪܐ ܕܗܘ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܘܪܐ ܒܡܪܝܐ ܡܢ ܡܢܗ
ܠܗܘܢ. ܘܐܘܪܐ ܒܗ ܕܒܪܐ ܢܘܗܪܐ. ܘܐܘܪܗ ܠܡܪܝܐ. ܕܠܝܬ ܗܘ ܘܡܒܒܢ
ܠܒܘܬܗ. ܘܢܚܘܣ ܥܠ ܥܡܐ ܗܘ ܕܢܬܠ ܡܢ ܐܠܗܐ ܦܘܪܩܢܐ.
ܐܡܠܟ ܕܢܚܝܢ ܕܦܫܝܢ ܫܘܒܚܐ ܒܒܢܝܐ ܕܒܢܝܢܫܐ ܒܢܝܐ. ܐܝܟ
ܗܘ ܕܦܪܘܩܢ[3] ܡܪܝܐ ܡܛܠ ܕܢܚܡܪ ܠܒܐ. ܘܟܠܒܐ ܡܪܝܐ . .
ܘܢܚܘܣ ܥܠ ܥܡܐ ܗܘ ܕܢܒܠ ܕܐܢܫ ܐܠܗܘܢ ܕܦܘܐ ܕܢܒܪܢ
ܒܒܢܝܬܗ ܕܐܠܗܐ. ܘܕܠܒܫܡ ܒܡܠܟܘܬܐ ܕܫܡܝܐ ܐܝܟ ܗܘ ܕܡܪܝܐ
ܦܘܗ ܢܒܥܪ ܡܪܝܐ . . ܢܚܘܣ ܥܠ ܥܡܐ ܗܘ ܕܢܒܠܐ ܠܐܠܗܐ
ܘܢܛܠ ܒܒܢܘܗܝ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܒܢܝܢ[4] ܡܪܝܐ ܒܫܡܝܐ ܕܐܘܪܚܐ. ܡܪܝܐ[5] . .
ܢܚܘܣ ܥܠ ܥܡܐ ܗܘ ܕܢܬܒܪ ܒܡܫܒܚܘܬܐ ܕܒܪܢܫܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܥܡܐ
ܡܫܠܚܝܢ ܦܘܩܕܢܗ ܡܪܝܐ. ܢܚܘܣ ܥܠ ܥܡܐ ܒܒܢܝܐ ܕܟܠܐ

1 Ms. lässt dies Wort ausfallen.
2 Ms. ܘܐܝܟ.
3 Lee ܦܪܘܩ.
4 Lee ܡܒܢܝܢ.
5 Die beiden Punkte sind von mir gesetzt.

Menschen ermahnen, die Bösen nicht zu beneiden und ihre Bosheiten zu meiden z. B.: „Erhitze dich nicht über die Bösewichter u. s. w.“ (37, 1). Es nützt uns dazu, dass wir die Menschen antreiben, sich über die Armen zu erbarmen z. B.: „Wohl dem, der ein Auge für den Armen hat“ (41, 1) und „Gut ist der Mann, der Barmherzigkeit übt und leiht“ (112, 5). Es nützt uns dazu, dass man sich nicht umwendet, wenn man von Feinden verleumdet wird z. B.: „Gott sei mir gnädig, denn mich zertritt ein Mensch“ (56, 1) und „Auf meinem Rücken haben sie gepflügt u. s. w.“ (128, 3) und „Was rühmst du dich der Bosheit, du Tyrann u. s. w.“ (52, 1). Und es nützt uns dazu, dass wir zu Gott beten und ihn um unsere Erlösung von den Feinden bitten z. B.: „Rette mich, Gott, vor meinen Feinden“ (59, 1) und „Rette mich, Herr, vor dem bösen Menschen u. s. w.“ (139, 1). Und es nützt uns dazu, dass man die Heuchler zurückweist z. B.: „Sprecht ihr wirklich Wahrheit“ (58, 1) und „Gott wird zerstreuen die Gebeine derer, die den Menschen (zu) gefallen (trachten)“ (53, 5). Und es nützt uns zum beständigen Lobpreis Gottes z. B.: „Singet dem Herrn ein neues Lied“ (98, 1) und „Meine Seele preise den Herrn“ (145, 1) und „preiset den Herrn vom Himmel“ (148, 1) und „Preiset den Herrn in seinem Heiligtum“ (150, 1). Und es nützt uns dazu, dass wir beständig um die Barmherzigkeit Gottes bitten z. B.: „Gott erbarme sich über uns“ (67, 1) und „Gott sei mir gnädig nach deiner Güte“ (51, 1) und „Erbarme dich über mich, Herr, erbarme dich über mich“ (122, 3). Es nützt uns dazu, dass wir uns nicht daran stossen, wenn wir sehen, dass die Bösen glücklich und die Gerechten bedrängt sind z. B.: „Gott ist gütig gegen Israel und gegen die, welche reines Herzens sind“ (73, 1) und „Siehe, das sind die Gottlosen und glücklich sind sie in der Welt“ (73, 11). Es nützt uns dazu, dass

ܦܓܪ̈ܢܝܐ ܘܪ̈ܘܚܢܝܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܦ ܡܪܝܐ ܠܐ ܚܝܠ ܒܡܠܬܐ ܘܡܥܕܪܐ . .
ܢܥܫ ܠܝ ܒܗܕܐ ܗܘ ܕܢܛܠ ܛܘܒܐ ܠܐܝܠܝܢ ܕܐܬܝܢ ܘܡܬܦܢܝܢ
ܫܘܒܩܢܗܘܢ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܛܘܒܘܗܝ ܠܒܢܝ ܕܐܬܟܠܝܢ ܠܗ ܒܟܠܗ
ܘܡܥܕܪܐ . . ܢܥܫ ܠܝ ܒܗܕܐ ܗܘ ܕܢܓܕܐ ܠܐܢܫܝ ܕܠܐ ܢܛܥܘܢ ܒܚܛܗܐ.
ܘܢܗܦܟܘܢ ܐܝܟ ܒܢܝܢܗܘܢ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܠܐ ܐܚܝܕܐ ܒܢܟܝܠܐ ܘܡܥܕܪܐ . .
ܢܥܫ ܠܝ ܒܗܕܐ ܗܘ ܕܢܛܪ ܠܐܢܫܝ ܕܢܚܘܒܘܢ ܒܟܠ ܡܥܡܠܐ.
ܐܝܟ ܗܘ ܕܛܘܒܘܗܝ ܠܒܢܝ ܕܢܬܠ ܒܥܡܡܝܐ. ܘܗܢܘ ܗܘ ܝܒܪܐ
ܕܡܪܝܡ ܘܦܪܘܩ. ܢܥܫ ܠܝ ܒܗܕܐ ܗܘ ܕܠܐ ܢܛܥܐ[1] ܐܢܫ ܡܢ
ܡܬܐܒܠܝܢ ܡܛܪܘܬܗ ܡܢ ܒܒܢܝܫܬܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܬܒܝܢܘܗܝ ܐܠܗܐ
ܡܛܠ ܕܕܝܢܗ ܒܪܢܫܐ. ܘܒܠܛ ܚܕ ܢܦܫܗ ܠܦܓܪܐ[2] ܘܡܥܕܪܐ.
ܘܒܥܒܕܐ ܡܬܒܪܟܘܬ ܐܝܟ ܒܒܢܝܬܐ ܠܒܪܐ ܘܡܥܕܪܐ . . ܘܢܥܫ ܠܝ
ܒܗܕܐ ܗܘ ܕܢܬܠܛ ܡܢ ܐܠܗܐ. ܘܢܓܕܐ ܡܢܗ ܕܢܦܪܐ ܠܝ ܡܢ
ܒܒܢܝܫܬܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܦܪܩ ܡܢ ܒܒܢܝܫܬܐ ܐܠܗܐ. ܘܦܪܩ ܡܪܝܐ ܡܢ
ܒܪܢܫܐ ܒܢܫܐ ܘܡܥܕܪܐ . . ܘܢܥܫ ܠܝ ܒܗܕܐ ܗܘ ܕܢܐܣܘܢ[3] ܒܥܒܕ̈ܝ
ܛܘܒܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܦ[4] ܥܕܬܐܠܗ ܕܡܫܝܚܐ ܡܟܠܠܝܢ[5] ܐܝܟܘ. ܘܐܠܗܐ
ܢܓܒܪ[6] ܒܪ̈ܘܚܝܢ ܕܐܢܫܝܢ ܕܦܬܝܢ ܒܚܘܫܒܐ. . ܘܢܥܫ ܠܝ ܒܗܕܐ
ܠܥܕܬܐ ܕܒܝܬܐ ܕܐܠܗܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܦܬܚܗ ܒܡܪܝܐ ܠܥܕܬܐ

[1] Im Ms. ܢܛܥܐ.
[2] Ms. ܘܦܓܪܐ.
3 Das soll wohl 3. Pers. plur. masc. Impf. Afel von ܐܣܐ = laesit, nocuit sein. Wenn eine spätere Hand ܕܢܐܣܘܢ vokalisierte, so scheint sie den Konsonantentext nicht mehr verstanden zu haben.
4 Lee ܐܝܟ.
5 Lee ܡܟܠܠܝܢ.
6 Lee ܒܪܐ.

wir nicht verzweifeln, wenn wir sehen, dass die Gottlosen und die Feinde in das Haus des Herrn gehen z. B.: „Gott, die Völker sind in dein Erbe eingedrungen“ (79, 1). Und es nützt uns dazu, dass wir sehnsüchtig nach Gottes Haus und Wohnung verlangen z. B.: „Wie lieblich sind deine Wohnungen, Herr“ (84, 1) und „Herr, ich habe lieb den Dienst deines Hauses“ (26, 8). Und es nützt uns dazu, dass es singen macht, wenn die Züchtigung, die der Herr wegen irgend einer Sache über uns bringt, beendigt und vorübergegangen ist z. B.: „Du hast begnadigt, Herr, dein Land“ (85, 1) und „Als der Herr das Schicksal Zions gewendet hatte“ (125, 1). Und es nützt uns dazu, dass wir den Herrn beständig preisen z. B.: „Ich will den Herrn preisen allezeit“ (34, 1) und „Preise den Herrn, meine Seele“ (103, 1) und „Preiset den Herrn alle Knechte des Herrn“ (103, 22). Und es nützt uns dazu, dass wir die Dämonen aus unserer Umgebung verscheuchen z. B.: „Gott wird aufstehen und (seine Feinde) werden sich zerstreuen u. s. w.“ (68, 1) und „Rette mich, Gott, vor meinen Feinden“ (59, 1). Und es nützt uns dazu, dass unser Vertrauen auf Gott steht z. B.: „Behüte mich, Gott, denn auf dich traue ich“ (16, 1) und „Herzlich lieb hab ich dich, Herr, meine Stärke und mein Vertrauen“ (18, 2). Und es nützt uns dazu, dass es singen macht, wenn Gott verzieht und uns trotz unserer Bitte nicht antwortet z. B.: „Wie lange, Herr, willst du mich für immer vergessen?“ (13, 2) und „Gott, warum hast du uns für immer vergessen?“ (74, 1). Und es nützt uns dazu, dass wir gebührende Geduld haben in den Bedrängnissen, die über uns hereinbrechen z. B.: „Ich harre auf den Herrn“ (40, 1) und „Auf dich, Herr, harre ich, lass mich nicht zu Schanden werden für immer“ (71, 1). Es nützt uns dazu, dass wir vor allen Nachstellungen uns unter den Flügeln der Gottheit verbergen

ܫܒܝܐ. ܘܦܪܩܗ ܢܦܫܗ ܠܡܪܝܐ. ܘܦܪܩܗ ܠܡܪܝܐ ܡܢ ܥܡܠܐ.
ܘܦܪܩܗ ܠܡܪܝܐ ܒܡܘܬܗ .. ܘܢܒܥܐ ܠܟ ܠܡܢܐ ܗܘ ܕܢܬܐܠܨ
ܢܦܫܐ ܕܐܠܗܐ ܐܬܒܪܢܫ ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܠܗܐ[1] ܢܦܩ ܠܒܟ. ܘܢܦܫܟܘܢ
ܐܠܗܐ ܐܝܟ ܡܠܟܘܬܐ. ܘܢܦܫܟܘܢ[2] ܡܪܝܐ ܢܦܫܟܘܢ[3] .. ܢܒܥܐ ܠܟ
ܠܡܢܐ ܗܘ ܕܠܐ ܢܬܬܟܠ ܥܠ ܚܝܠܗ ܒܪܫܝܬܐ ܕܦܘܪܩܢܢ. ܘܠܥܘܕܪܢܐ
ܕܥܠܡܢ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܠܗܐ ܠܐ ܐܬܚܫܚ ܠܐܝܠܝܢ ܘܡܬܒܪܝܢ ܒܗܠ.
ܘܗܘܐ ܗܘܐ ܩܪܝܬܐ ܦܘܪܩܢܢ ܒܡܘܬܐ .. ܘܢܒܥܐ ܠܟ ܠܡܢܐ ܗܘ
ܕܠܐ ܐܬܚܫܚ ܠܟ. ܐܠܗܐ ܕܢܦܫܝ[4] ܒܢܝܢܐ ܘܠܡܫܬܥܒܕܘ ܕܝܠܗ
ܒܡܘܬܗ ܕܡܪܝܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܠܗܐ ܒܥܘ ܒܥܡܠܐ ܒܪܢܫܐ ..
ܘܢܒܥܐ ܠܟ ܠܡܢܐ ܗܘ ܕܢܦܫ ܘܐܬܟܪܟ ܒܡܘܬܗ ܘܒܩܒܘܪܗ
ܕܡܪܝܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܡܐ ܢܒܥܐ ܡܫܝܚܐ ܡܪܝܐ. ܘܡܪܝܐ ܢܦܫܗ
ܠܩܒܘܪܗ ܕܡܘܬܐ .. ܘܢܒܥܐ ܠܟ ܠܡܢܐ ܗܘ ܕܐܬܩܒܪ ܡܢ ܒܬܪ
ܕܡܬܬܢܐ ܘܡܟܪܙܐ ܡܬܬܪܐ ܕܦܘܬܐ ܡܪܝܐ. ܡܛܠ ܕܒܗܿ ܐܢܫܐ ܕܒܗ.
ܐܝܟ ܗܘ ܕܢܦܠ ܡܪܝܐ ܠܐܪܥܐ. ܘܗܘ ܕܝܢ ܦܘܩܕܐ ܡܪܝܐ ܩܒܘܪܗ[5]
ܕܢܦܫܗ .. ܘܢܒܥܐ ܠܟ ܠܡܢܐ ܗܘ ܕܢܦܩ ܠܐܒܘܗܝ ܐܬܒܪܢܫ. ܐܝܟ ܗܘ
ܕܐܦܩ ܠܡܪܝܐ ܒܡܠܟܘܬܐ. ܘܦܪܩܗ ܢܦܫܗ ܠܡܪܝܐ. ܘܦܪܩܗ ܠܡܪܝܐ
ܡܠܟܘܬܐ[6] ܒܦܘܪܩܢܗ ܕܡܪܝܐ[7] .. ܘܢܒܥܐ ܠܟ ܠܡܢܐ ܗܘ ܕܢܦܩ ܒܫܠܡܐ

1 Lee ܐܠܗܐ'.
2 Lee ܒܠܟܘܢ'.
3 Auch hier Lee ܒܠܟܘܢ'.
4 Ms. ܢܦܫ', aber das ist Schreibfehler.
5 Lee ܩܒܘܪܬܐ.
6 Lee ܡܠܟܘܬܗ.
7 Lee lässt dies Wort ausfallen.

z. B.: „Wer unter dem Schirm des Höchsten sitzet“ (91, 1). Und es nützt uns bei Ängsten, die uns umgeben z. B.: „Denn mir ist Angst, erhöre mich eilends“ (69, 18) und „Der Ängste meines Herzens sind viel u. s. w.“ (25, 17). Und es nützt uns dazu, dass wir, wenn Versuchungen zum Zweck unserer Prüfung uns treffen, von ihnen befreit werden z. B.: „Herr, du erforschest mich und kennest mich“ (138, 1). Und es nützt uns dazu, dass wir, von Übelthätern beleidigt, unsere Sache nicht Menschen, sondern Gott anheimstellen z. B.: „Schaffe mir Recht, Gott u. s. w.“ (43, 1) und „Schaffe mir Recht, Herr, denn ich u. s. w.“ (26, 1). Wiederum[1] nützt uns dies Buch dazu, dass es an den Hauptfesten Christi gesungen wird. Bei seiner Geburt ins Fleisch singen wir: „Gott gieb dein Gericht dem Könige“ (72, 1) und „Der Herr hat mir gesagt: Du bist mein Sohn u. s. w.“ (2, 6) und „Seine Gründung liegt auf seinem heiligen Berge“ (87, 2). Und am Feste der Taufe[2] singen wir: „Bringt dem Herrn junge Widder“ (29, 1) und „Laut rief ich zum Herrn und er erhörte mich“ (77, 1) und „Wie der Hirsch schreit u. s. w.“ (42, 1) und „Als Israel aus Ägypten auszog“ (114, 1) und andere derartige, in denen vom Wasser die Rede ist. Und am Feste der Hosiannahrufe (Palmarum): „Herr, unser Herr, wie gepriesen u. s. w.“ (8, 1) und „Dir gebührt Lobgesang, Gott, in Zion“ (65, 1) und „Gut ists, unserm Gott zu spielen, und lieblich“ (146, 1)

[1] Der hier folgende Abschnitt (bis zum nächsten „Wiederum“) scheint mir eine Ineinanderarbeitung von §§ 23 und 27 des oben citierten Briefes an Marcellinus zu sein. War nämlich § 23 für jeden Tag der Woche ein Psalm aufgestellt, so wird hier in analoger Weise an der Hand von § 27 für jedes Hauptfest des Kirchenjahres eine Auswahl getroffen.

[2] Natürlich am Fest der Taufe Jesu Christi, wie ja schon der Zusammenhang lehrt. Denn wenn das Sakrament der Taufe gespendet wurde, sang man nach Psalm 51 entweder Psalm 29 oder, wenn der Täufling weiblichen Geschlechts war, Psalm 45 (cfr. Dietrich, de psalterii usu publico et divisione in ecclesia syriaca, Marburgi 1862. pag. 6).

ܡܢ ܚܝ̈ܘܬܐ. ܐܝܟ ܗܿܝ ܕܢܫܡܥ ܐܠܗܐ ܘܒܠܥܕܘܗܝ ܡܫܝܚܐ. ܘܦܪܝܫ ܡܢ
ܒܒܥܒ̈ܕܐ ܐܠܗܐ. ܘܢܦܫ ܒܝ ܟܠܗ ܗܿܝ ܕܗܘܐ ܠܘܩܒܠ ܟܠ
ܐܠܗܐ. ܐܝܟ ܗܿܝ ܕܐܬܓܠܝ ܐܠܗܐ ܡܛܠ ܕܟܠܗ ܐܬܦܠܛ. ܘܐܬܢܣܒ
ܡܪܝܐ ܒܫܡܗ ܘܐܬܟܠܝ . . ܘܢܦܫ ܒܝ ܟܠܗ ܗܿܝ ܕܐܬܡܪ ܡܢ
ܦܘܡܗ ܐܠܗܐ ܪܘܚܗ ܘܠܐ ܫܐܠ ܡܢ ܡܡܘܢ ܕܡܠܟܐ. ܐܝܟ ܗܿܝ ܕܒܪܝܬܐ
ܠܐܘܟܠ ܐܬܚܙܝ ܡܪܝܐ ܒܒܫܪܐ .ܘܐܠܗܐ ܒܒܫܪܐ ܐܬܓܠܝ[1] ܠܟܠܢ.
ܘܢܦܫ ܒܝ ܟܠܗ ܗܿܝ ܕܪܚܡ ܕܢܗܘܐ ܡܢ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܠܘܩܒܠܐ
ܕܚܝܡ ܒܟܠܝ. ܐܝܟ ܗܿܝ ܕܡܫܡܫܢܘ ܫܡܝܐ ܠܡܪܝܐ. ܘܟܠ ܡܪܝܐ
ܫܡܝܐ ܠܐ ܐܟܠܐ ܒܟܠܢ . . ܘܢܦܫ ܒܝ ܟܠܗ ܗܿܝ ܕܢܫܬܐܠ
ܡܢ ܒܝܬܗ ܡܪܟܒܬܐ ܐܝܟ ܡܢܐ ܕܐܠܗܘܬܐ . . ܐܝܟ ܗܿܝ ܕܢܬܒ
ܒܫܬܐܘܬܗ ܕܡܪܝܡܐ . . ܘܢܦܫ ܒܝ ܒܟܠܗ ܒܟܠܬܐ ܕܡܪܝܡ ܒܝ.
ܐܝܟ ܗܿܝ ܕܡܛܠ ܕܚܘܒܗ ܒܗ ܒܚܝܠ ܚܝܠܐ. ܘܐܝܟ ܗܿܝ ܕܒܟܠܬܗ
ܕܠܗ ܫܡܝܢ ܘܡܢ ܫܡܝܐ . . ܘܢܦܫ ܒܝ ܟܠܗ ܗܿܝ ܕܡܢ
ܢܦܩܢ ܡܢ ܢܦܫܬܐ ܐܝܟ ܕܒܟܘܢܫܐ ܦܓܪܝܢ[2] ܡܢܗܘܢ. ܐܝܟ
ܗܿܝ ܕܡܪܝܐ ܒܪܝܟ ܘܡܒܪܟ . . ܘܢܦܫ ܒܝ ܟܠܗ ܗܿܝ ܕܡܢ
ܡܬܬܚܡܝܢ ܡܢ ܐܢܫܝ̈ ܚܘܒܐ. ܠܐ ܢܬܟܠܡ ܕܡܢ ܒܟܠܢܫܐ ܐܠܐ
ܠܐܠܗܐ. ܐܝܟ ܗܿܝ ܕܪܘܚ ܐܠܗܐ ܕܡܢ ܡܫܝܚܐ: ܘܪܘܚܢ ܡܪܝܐ ܡܛܠ
ܕܐܠܐ ܡܫܝܚܐ . . ܠܗܘ ܢܦܫ ܒܝ. ܡܛܠ ܗܘܐ. ܟܠܗ ܗܿܝ ܕܐܬܪܘܡ
ܒܡܬܚܝ̈ܠܐ ܡܪܐܝܬܐ ܕܡܫܝܚܐ . . ܒܡܘܟܝܗ ܕܒܫܡܪ ܡܪܝܡܝܢ.
ܐܠܗܐ ܗܘ ܕܚܝ ܒܦܓܪܐ. ܘܡܪܝܐ ܐܡܪ ܠܗ ܕܒܪܗ ܐܝܬ ܡܫܝܚܐ.

1 Ms. ܐܬܓܠܝܬ.
2 Ms. ܘܦܓܪܝܢ.

und „Jerusalem, preise den Herrn“ (147, 1). Und am Sabbath des Leidens (der Grabesruhe): „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ (22, 1) und „Schaffe mir Recht, Gott, und streite u. s. w.“ (35, 1) und „Heile den Bruch meines Herzens und verbinde“ (69, 20) und „Gott meines Rühmens, schweige nicht“ (109, 1). Und zur Auferstehung: „Der Herr ward König u. s. w.“ (93, 1. 97, 1. 99, 1?) und „Herr, Gott meines Heils“ (88, 1) und „Singet dem Herrn ein neues Lied u. s. w.“ (98, 1). Zur Himmelfahrt: „Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist“ (24, 1) und „Der Herr hat gesagt zu meinem Herrn: Setze dich u. s. w.“ (110, 1) und „Ihr Völker alle, klatscht in die Hand“ (47, 1) und „Du bist zur Höhe hinaufgefahren und hast Gefangene geführt u. s. w.“ (68, 18). An den Gedächtnistagen und zu den Vigilien der Märtyrer: „Gott, mit unsern Ohren haben wir gehört“ (44, 1) und „Gott, die Völker sind in dein Erbe eingedrungen“ (79, 1). — Wiederum nützt uns dieses Buch dazu, dass wir es jeden Tag, jedes Jahr, ja alle Tage unseres Lebens singen. Und Basilius hinwiederum sagt vom Buche der Psalmen also[1]: „Jedes Buch, das vom heil. Geiste eingegeben ward, ist nützlich. Das Buch der Psalmen aber ist so reich an Nutzen, wie alle Bücher zusammen, indem es über das, was künftig ist, weissagt, Geschichten bezeugt, Gesetze giebt und von der Dreieinigkeit redet. Und der heil. Cyrill sagt[2], dass das Buch der Psalmen nützlich ist, weil es einfach und durchsichtig Unterricht erteilt über die Geheimnisse der Menschwerdung, über die Wunder des Herrn und

[1] Hier folgt in der That ein wörtliches Citat aus des Basilius ὁμιλία εἰς τὸν πρῶτον ψαλμὸν cap. I. (cfr. Migne, Tom. 29, col. 209.)

[2] Cyrills Psalmenkommentar (cfr. Migne, Tom. 69, col. 717 ff) ist nicht mehr vollständig vorhanden. Der citierte Abschnitt findet sich weder im Prooemium, noch in den auf uns gekommenen Resten des Commentares.

ܘܡܛܐܣܩܘܗܝ ܒܠܗܘܪܗ ܡܝܫܠܐ. ܘܒܠܐܕܐ ܕܟܦܪܐ ܡܙܡܪܝܢܝ. ܐܬܘ
ܠܡܪܝܐ ܒܢ̈ܝ ܕܡܪܐ. ܘܟܡܟܝ ܟܘܠܐ ܐܠܗܐ ܡܪܝܐ ܘܡܥܡܕܝܗ. ܘܐܝܟ
ܐܢܐ ܕܝܗܒܐ ܘܡܥܪܒܐ. ܘܡܢ ܢܦܩ ܐܣܛܪܛܝܠܐ ܡܢ ܡܕܝܢܝ. ܘܡܥܪܒܐ ܕܐܝܟ
ܗܘܒܝ ܕܐܬܐ ܒܗܘܝ ܫܪܒܐ ܕܡܬܢܐ . . ܘܒܠܐܕܐ ܕܐܘܡܟܬܒܐ. ܡܪܝܐ ܡܢܝ
ܡܠ ܡܦܩܝ ܘܡܥܪܒܐ. ܘܟܠܝ ܐܬܐ ܠܡܥܘܢܬܐ ܐܠܗܐ ܒܪܘܚܗ.
ܘܠܐ ܒܡܪܕܝ ܠܐܒܘܗܝ ܘܢܨܒܝܗ. ܘܡܟܝܢ ܐܘܪܫܠܡ ܒܡܪܝܐ.
ܘܒܡܟܬܐ ܕܝܫܠܐ. ܐܠܗܝ ܐܠܗܝ ܠܡܪܐ ܡܒܪܟܝܢ. ܕܡܢ ܡܪܝܐ ܕܝܠܝ
ܘܐܬܐ ܦܬܚ ܘܡܥܪܒܐ. ܘܐܡܪ ܠܐܒܘܗ ܕܒܟܝ ܘܒܪܘܟ. ܘܐܠܗܐ ܕܠܡܥܘܢܬܗ
ܠܐ ܠܡܬܘܡ. ܘܡܝܡܬܐ. ܡܪܝܐ ܐܒܠܝ ܘܡܥܪܒܐ. ܘܡܪܝܐ ܐܠܗܐ
ܕܦܘܪܩܢ. ܘܦܬܚܘ ܠܡܪܝܐ ܠܡܥܘܢܬܐ ܚܕܐ ܘܡܥܪܒܐ. ܒܫܘܒܚܐ.
ܕܡܪܝܐ ܗܘ ܐܪܒܐ ܒܡܠܐܟܐ. ܘܐܡܪ ܡܪܝܐ ܠܡܪܝ ܕܐܬܐ ܘܡܥܪܒܐ.
ܘܒܠܒܗ ܒܩܕܡܐ ܡܝܬܘ ܒܥܠ. ܘܫܒܩܬ ܠܡܪܢܘܡܐ[1] ܘܡܟܝܬ
ܥܒܕܬܐ ܘܡܥܪܒܐ. ܒܦܘܪܩܢܐ ܘܒܡܘܪܐ ܕܫܘܒܚܐ. ܐܠܗܐ ܡܫܒܚܝ ܒܐܝܕܝܗ.
ܘܐܠܗܐ ܒܟܘ ܒܩܕܡܐ ܒܪܐܬܐ. ܢܦܩ ܡܢ ܬܘܒ ܡܠܟܐ ܗܘܐ.
ܒܬܐ ܗܘ ܕܐܬܡܪܝܢܘܗܝ ܡܠܟܘܬ ܘܡܠܟܘܬ ܦܝܠܬܐ ܘܡܠܐ ܢܘܡܝ
ܢܬܝ. ܘܒܐܣܒܠܘܗ ܬܘܒ ܐܦܪ ܟܠܐ ܡܠܟܐ ܕܡܪܡܘܙܐ ܗܘܒܐ.
ܕܟܠܐ ܡܠܟܐ ܢܦܝܫ ܡܢ ܪܘܚܐ ܡܘܬܪܐ ܐܠܗܘܗܝ . . ܡܠܟܐ ܕܝܢ
ܕܡܪܡܘܙܐ ܢܘܬܪܐ ܡܠܠ. ܐܝܟ ܡܠܟܘܬ ܡܠܟܐ. ܒܗܘ ܕܡܠܒܫܐ ܟܠܐ
ܐܠܗܐ ܕܟܠܒܢܝ. ܘܦܪܩܗ ܠܡܫܝܚܐ. ܘܩܐܡ ܢܦܩܬܐ ܘܡܦܫܠܐ ܟܠܐ
ܠܟܠܗܘܢܐ. ܘܡܝܫܠܐ ܡܘܪܟܠܘܗ ܬܘܒ ܐܦܪ ܕܦܘܪܩܢܐ ܐܠܗܘܗܝ

1. Lee ohne Sĕyâmê.

seine Verdächtigungen von seiten der Juden, über das Kreuz und seine Verschmähung und Verspottung, über die Höllenfahrt, über die Erlösung, die den Geistern drunten zu teil ward, über die Auferstehung von den Toten, über die Himmelfahrt, über . . . . . über das Friedenswerk der Apostel, über die Berufung der Völker, über den Glauben, der in Israel gefunden werden sollte, über die Ehren, die den Heiligen in der Endzeit zu teil werden sollten, über die obere Stadt, über den Weg, der von der Erde zur Unsterblichkeit der Leiber führt und dergleichen."

Zu Ende ist Cap. II.

Cap. III, welches kund thut, vor welchen Büchern dieses Buch der Psalmen gelesen werden muss und weshalb.

Dieses Buch der Psalmen muss vor den Büchern des A. und N. T.'s und vor allen übrigen Büchern gelesen werden[1]. Zwei (Gründe) sprechen dafür: 1. weil es die Knaben züchtigt und die Jünglinge in Ordnung bringt und die Frauen angenehm und liebenswürdig macht, 2. weil es einen Menschen irgend eine Sache, die er sich erbitten mag, finden lässt, wie wir im vorhergehenden Kapitel kund gethan haben. Mit (dem Buch der Psalmen) also müssen

[1] So bestimmt auch Hieronymus, in diesem Falle ein guter Kenner oriental. Verhältnisse, in seiner Epistola ad Laetam de instructione infant. (cfr. Migne, Tom. 22, col. 876) und der Nomokanon des Barhebraeus (cfr. cap. VII, sectio 9, bei I. A. Assemani in Mai, scriptorum veterum nova collectio, Tom. X). Näheres siehe § 4 unserer einleitenden Bemerkungen.

ܡܠܟܐ ܕܡܕܡܕܘܪܐ. ܟܘܦ ܕܦܠܛ ܫܠܡܠܬܐ ܘܦܪܚܐܬ .ܥܠ
ܐܐܪܐ ܕܡܠܟܢܫܘܬܐ. ܘܥܠ ܐܬܪܐ ܕܡܕܝܢܐ. ܘܫܒܝܬܐ ܕܗܘܝ ܟܠܗܘܢ
ܡܢ ܣܘܪܢܐ. ܘܥܠ ܙܒܢܐ. ܘܫܒܩܐ ܘܡܘܢܐ ܕܒܗ. ܘܥܠ
ܦܝܫܬܐ ܕܒܣܘܥܠ. ܘܥܠ ܦܘܪܢܐ ܕܗܘܐ ܠܟܪܘܣܬܐ ܕܒܠܫܬ.
ܘܥܠ ܡܫܬܐ ܕܡܝܬܐ. ܘܥܠ ܦܫܫܬܐ ܕܒܫܡܝܐ. ܘܥܠ . . . .[1]
ܘܥܠ ܫܝܐ. ܕܥܠܬܝܐ. ܘܥܠ ܡܪܝܬܐ ܕܒܩܘܡܐ . . ܘܥܠ ܗܘܫܝܘܬܐ
ܕܦܘܐ ܠܐܫܦܪܐܝܬ ܘܥܠ ܐܒܢܪܐ ܕܦܘܡ ܒܡܕܝܢܐ ܒܣܪܐ. ܘܥܠ
ܡܕܝܢܬܐ ܕܒܟܠ. ܘܥܠ ܐܘܪܚܐ ܕܒܗܝ ܠܐ ܡܬܚܫܒܝܢ ܘܫܦܝܪܐ
ܕܡܢ ܐܪܥܐ ܘܐܣܬܪܝܚܬܐ ܕܒܗܘܢ ܕܡܬܝ.

ܫܠܡ ܕܒ̄.

ܬܘܒ ܡܠܠܐ ܠܒܠܟܐ ܕܡܝܢܘܬܐ
ܕܡܝܡ ܐܡܝܢ ܡܠܟܐ ܙܝܕ ܕܠܡܦܪܐ ܡܠܟܐ ܗܘܐ
ܕܡܪܡܕܘܪܐ ܘܡܛܠ[2] ܡܢܐ.

ܙܝܕ ܕܠܡܦܪܐ ܡܠܟܐ ܗܘܐ ܕܡܪܡܕܘܪܐ. ܡܝܡ ܡܠܟܐ ܕܟܠܡܬܐ ܘܕܢܝܐ.
ܘܡܝܡ ܡܠܗܘܢ[3] ܡܠܟܐ ܕܥܪܒܐ. ܘܡܕܒܪ ܗܘܐ ܡܢ ܠܐܬܪܝܢ . . ܚܕܐ ܡܢ
ܡܛܠ ܕܙܪܐ ܠܛܠܝܐ. ܘܡܛܠܛܥ ܠܟܠܝܬܐ. ܘܡܢܛܥܡ ܘܡܕܟܠ
ܠܡܩܠ . . ܐܣܪܐ ܕܝܢ ܡܛܠ ܕܠܟܠ ܟܠܬܐ ܐܢܪܐ ܕܗܘܐ ܕܦܠܐ ܟܗ

[1] Im Ms. ist hier eine Lücke gelassen, wahrscheinlich weil der Schreiber das fehlende Wort in seiner Vorlage nicht mehr entziffern konnte.

[2] Ms. ܡܛܠ.

[3] Ms. über einer Rasur ܟܠܗܘܢ.

wir dasjenige anfangen, was für die Belehrung sowohl, als auch für den Tugend- und Gerechtigkeitsdienst sorgt. Wiederum muss dieses Buch der Psalmen vor allen Weihen und vor den Prophetenbüchern gelesen werden. Vor den Weihen soll es gelesen werden, weil es das Innere (das Herz) heilig macht, d. h. geschickt für den Empfang jeglicher Weihe des Priestertums und Hohenpriestertums. Deshalb darf niemand zum Diakon[1] ordiniert werden, bevor er Psalmen gesungen hat[2]. Vor allen prophet. Büchern aber muss es gelesen werden[3], weil das, was in ihm kurz gesagt ist, in den Schriften der Propheten ausführlich gesagt ist. Z. B. nur wenig und kurz erzählt dieses Buch der

[1] Das Diakonat bezeichnet bei Jakobiten wie Nestorianern (cfr. Assemani B. O. Tom. III, 2 pag. 790) im engeren Sinne den dritten Ordo der klerikalen Stufenordnung, im weiteren Sinne die ganze erste Hierarchie (d. h. Lektor, Hypodiakon, Diakon). Im letzteren, weiteren Sinne muss das Wort Diakon hier verstanden werden, da dem Ordinanden schon bei der Ordination zum Lektor (cfr. Assemani, B. O. Tom. III, 2, pag. 788ff) die Codices der evangel., prophet., und apostol. Perikopen überreicht wurden und eine verständige Handhabung dieser nach syr. Vorstellung schwierigeren Bücher naturgemäss nur von dem verlangt werden konnte, der sich vorher als Kantor in dem leichter verständlichen Psalter zurechtgefunden hatte.

[2] Unter dem Singen ist natürlich der kantilierende Vortrag im Gottesdienste zu verstehen, der also wie diese Stelle beweist, auch von Laien ausgeübt werden durfte. Bei den Nestorianern war nach dem 15. Kanon des Concils zu Laodicea (cfr. Assemani, B. O. III, 2 pag. 818) der Laie von den Verrichtungen des Kantors ausgeschlossen. Heute ist freilich auch hier die alte Ordnung durchbrochen. Badger wenigstens schreibt (The Nestorians and their rituals, London 1852, Vol. II, pag. 22): Die Psalmen werden immer von zwei Personen vorgetragen, zuweilen durch die amtierenden Presbyter und Diakonen, zuweilen durch Laien. Die Priester recitieren sie gewöhnlich aus dem Gedächtnis, die Laien aus dem geschriebenen Psalter. Ein Psalter liegt auf jeder Seite des Altarraumes, und wenn ein Vers gesungen ist, dann singt die Person auf der andern Seite den zweiten und so abwechselnd, bis der bestimmte Abschnitt beendet ist.

[3] Das Folgende ist bis zu dem Citat aus Dionysius eine kurze Zusammenfassung des § 9 des oben citierten Briefes an Marcellinus.

ܐܝܟ. ܡܫܡܫ ܠܗ. ܐܝܟ ܕܢܣܒ ܒܫܘܠܛܢܗ ܕܒܪܐ. ܘܒܝܕܘܗܝ
ܒܗ ܙܕܩ ܕܢܦܪܐ. ܠܐܝܠܢܐ ܕܟܠܗ ܠܗ ܟܠ ܢܦܫܐ. ܘܟܠ
ܦܘܠܚܢܐ ܕܡܬܠܒܪܢܘܬܐ ܘܕܝܫܘܬܐ . . ܘܙܕܩ ܠܗܘ ܕܢܛܦܪܐ ܡܠܟܐ ܗܘܐ
ܕܡܪܕܘܬܐ. ܡܢ ܩܕܡ ܟܠܗܘܢ ܙܪܥܐ ܘܡܠܟܐ ܕܒܢܝܐ. ܘܩܕܡ ܙܪܥܐ[1] ܦܢ
ܢܛܦܪܐ . . ܡܛܠ ܕܦܩܕܐ ܠܐܪܥܐ ܩܕܝܫܬܐ ܕܚܘܒܐ ܠܡܫܡܫܢܘܬܐ
ܕܠܒܘ ܡܐܪܟܘܬܐ ܕܫܘܠܘܬܐ ܘܪܫܝܘܬܐ ܒܫܘܠܘܬܐ . . ܘܡܢ ܗܪܟܐ ܠܐ
ܙܕܩ ܕܢܬܬܩܝܡ ܐܝܟ ܡܫܡܫܢܐ ܡܢ ܩܕܡ ܕܢܬܪܒܐ ܡܪܕܘܬܐ. ܕܡܢ ܩܕܡ
ܟܠܗܘܢ ܡܠܟܐ ܕܒܢܝܐ ܕܝܢ ܙܕܩ ܕܢܛܦܪܐ . . ܕܡܛܠ ܕܗܘܝܢ
ܕܡܫܬܐܠܢ ܐܡܝܢ ܒܗ. ܪܘܚܢܐܝܬ ܐܡܝܢ ܒܡܠܟܐ ܕܒܢܝܐ . . ܗ̄
ܪܒܘܬܐ ܘܡܝܬܪܘܬܐ ܡܣܬܒܪܐ ܡܠܟܐ ܗܘܐ ܕܡܪܕܘܬܐ. ܒܟܠ ܠܘܩܡ
ܒܢܝܬܐ. ܣܓܝܐܬܐ ܕܝܢ ܘܪܘܚܢܝܬܐ ܡܣܬܒܪܐ ܡܠܟܐ ܕܡܫܡܫ. ܒܟܠ
ܠܘܩܡ ܒܢܝܬܐ. ܘܗܟܢܐ ܡܫܡܫ ܐܝܟ ܡܛܠ ܒܢܝ ܐܢܫܘܬܐ
ܘܫܘܒܚܐ ܐܢܫܐ. ܕܐܝܟ ܕܡܫܡܫܢܐ ܐܡܝܢ ܗܪܟܐ ܡܛܠܬܗܘܢ.
ܠܐ ܡܠܟܐ ܐܡܝܢ ܘܒܪܝܫܗ ܡܫܬܡܠܝܢ ܕܡܢ ܚܕܐ ܪܘܚܐ ܕܐܠܗܐ
ܡܬܒܠܒܠܝܢ ܘܡܬܢܚܝܢ ܒܚܘܒܐ ܕܗܘ ܡܫܪܐ ܕܒܢܝܐ. ܘܟܠܗܘܢ ܦܠܓ
ܐܦ ܩܕܡܐ ܕܢܗܫܘܢ ܒܫܘܠܛܢܐ ܕܠܐ ܡܛܠ ܒܦܓܪܐ. ܘܐܦ
ܐܝܬܝ ܡܢ[2] ܡܫܩܠܐ ܕܡܠܟܐ ܕܫܒܚܬܐ ܒܗ ܐܦܢܝ ܗܘܒܠܐ. ܕܡܛܠ
ܕܡܬܚܙܝܢ ܠܐܝܟ ܕܗܘܝܐ. ܐܬܐ ܢܒܝܐ ܘܪܘܚܢܐ ܠܒܪܡܫܝܚܐ ܦܠܚ.
ܐܝܬܝ ܕܝܢ ܠܗܘ ܡܢ ܡܫܡܫܢܐ ܐܦܢܝ. ܕܡܛܠܗܘܢ ܙܕܩ ܕܢܛܦܪܐ
ܡܠܟܐ ܕܡܪܕܘܬܐ ܡܢ ܩܕܡ ܟܠܗܘܢ ܡܠܟܐ ܩܕܝܫܐ . . ܡܛܠ

[1] Ms. ohne Sĕyâmê.

[2] Möglicherweise war dieses ܡܢ schon von der ersten Hand getilgt.

Psalmen über das Werk der Schöpfung, aber viel und ausführlich erzählt das Buch Moses über das Werk der Schöpfung. Und so findet man es auch betreffs der Kinder Israel und anderer Werke. Was hier über sie kurz gesagt ist, wird dort breit gesagt. Dennoch, das merken wir, haben David und die übrigen Propheten aus einem Geiste Gottes und in inniger Harmonie unter einander geredet. Und das lehrt auch der heil. Dionysius im zweiten Kapitel über die Taufe[1] und einige Ausleger der Bücher der LXX, wenn sie also sagen: Weil David nur andeutungsweise geweissagt hat, kamen die Propheten und haben seine Andeutungen ausführlich auseinandergelegt. Wiederum einige von den Auslegern sagen: Deshalb muss das Buch der Psalmen vor allen heil. Büchern gelesen werden, weil diese alle über vier Themata reden[2]: über Thaten und Worte, wobei jene sowohl wie diese sich auf Gott und auf göttliche Männer beziehen. Und das Buch der Psalmen umfasst diese vier Themata, von denen alle Bücher reden. Daher muss der Psalter (?) vor ihnen gelesen werden.

Cap. IV, welches kund thut, in welche Kephalaia dieses Buch der Psalmen eingeteilt werden muss.

Athanasius von Alexandrien in der Homilie über die Psalmen[3] und Epiphanius von Cypern in der Abhandlung

[1] Gemeint ist das zweite Capitel der dem Dionysius Areopagita zugeschriebenen Schrift: περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, welches die Überschrift, περὶ τῶν ἐν φωτίσματι τελουμένων trägt. Aber diese Angabe ist falsch, wenn der Verfasser nicht etwa eines jener pseudodionys. Machwerke vor sich hatte, wie sie seit Stephan bar Ṣûdhahîlî (cfr. Wright, Syriac literature, Encyclopaedia Britannica, Edition IX, Vol. 22, pag. 832) in der syr. Litteratur so zahlreich zu finden waren. In der von Corderius besorgten Recension des Dionysius Areopagita finde ich das Citat dem Sinne nach in dem περὶ τῶν ἐν τ˜ συνάξει τελουμένων betitelten dritten Capitel der Hierarchie (cfr. Migne, Tom. 3, col. 432).

[2] Die unerträglich breiten Ausführungen des Textes sind in der

ܕܟܠܗܘܢ ܗܠܝܢ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܦܢܛܐܛܘܟܘܣ ܡܬܦܠܓ. ܡܛܠ
ܣܘܥܪܢܐ. ܘܟܠܐ. ܘܣܘܥܪܢܐ ܡܢ ܐܠܗܘܬܗ. ܐܠܐ ܘܥܒ̈ܕܐ ܐܠܗ̈ܝܐ..
ܟܠܐ ܕܝܢ ܐܠܗܘܬܗ ܡܛܠ ܐܠܗܐ. ܘܡܛܠ ܥܒ̈ܕܐ ܐܠܗ̈ܝܐ..
ܘܡܠܬܐ ܕܡܙܡܘܪܐ ܐܝܟ ܗܘ ܠܗܠܝܢ ܐܪܒܥ ܦܢܛܐܛܘܟܘܣ
ܕܡܬܦܠܓ ܒܟܠܗܘܢ ܟܬܒܘܗܝ ܡܠܬܐ. ܥܕܡܐ ܒܡܫܠܡܘܬܐ ܡܠܘܐܐ
ܦܘܫܩܗܘܢ.

ܫܠܡ ܕܝ̄

ܬܘܒ ܡܟܠܡܝ ܥܒܕܐ ܕܡܢܝܢܐ
ܕܚܡܫܐ ܡܟܠܡܝ ܡܬܦܠܓܝܢ ܟܠܗ ܗܢܐ ܕܡܙܡܘܪܐ

ܐܬܢܣܝܘܣ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܒܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܡܙܡܘܪܐ.
ܘܐܦܝܦܐܢܝܘܣ[1] ܕܩܘܦܪܘܣ ܒܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܡܢܝܢܐ ܘܡܟܝܠܬܐ ܐܡܪܝܢ..
ܕܠܚܡܫܐ ܦܠܓܘܬܐ ܐܝܟ ܠܚܡܫܐ ܟܬܒܐ ܡܬܦܠܓܝܢ ܠܗ ܥܒܪܝܐ

[1] Ms. ܐܦܝܦܢܝܘܣ'.

Übersetzung des folgenden Satzes zusammengezogen und nur sinngemäss wiedergegeben.

3 Gemeint sind des Athanasius ὑποθέσεις εἰς τοὺς ψαλμοὺς, woselbst (cfr. Migne, Tom. 27, col. 56) allerdings nur geschrieben steht: καὶ πᾶσα δὲ ἡ τῶν ψαλμῶν βίβλος εἰς μέρη πέντε διῄρηται.

über Masse und Gewichte[1] sagen: In fünf κεφάλαια d. h. in fünf Bücher[2] teilen die Hebräer das Buch der Psalmen ein. Das erste Kephalaion oder Buch reicht von: ,,Wohl dem Manne, der nicht wandelt auf dem Wege der Gottlosen" (1, 1) bis ,,Wohl dem Manne, der ein Auge für die Armen hat" (41, 1). Das zweite von: ,,Wie der Hirsch, der am Wasserbach schreit" (42, 1) bis ,,Gott, gieb dein Gericht dem Könige" (72, 1). Das dritte von: ,,Gott ist gütig gegen Israel und gegen die, welche reines Herzens sind" (73, 1) bis ,,Die Güte des Herrn will ich besingen immerdar" (89, 1 f.). Das vierte von: ,,Herr, du bist uns eine Zufluchtsstätte gewesen durch Geschlechter hindurch" (90, 1) bis ,,Preiset den Herrn, denn er ist freundlich und seine Güte währet ewiglich. Wer will erzählen die Wunder des Herrn" (106, 1). Das fünfte von: ,,Preiset den Herrn, denn er ist freundlich und seine Güte währet ewiglich; so mögen sagen die Erlösten des Herrn" (107, 1) bis ,,Rühmet den Herrn in seinem Heiligtum" (150, 1). Am Ende jedes einzelnen von diesen Kephalaia oder Büchern steht geschrieben: ,,Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen und Amen, d. h. es geschehe, es geschehe". Am Ende des fünften Kephalaion ist es genug, wenn geschrieben wird: ,,Alles, was Odem hat, lobe den Herrn[3]".

[1] Siehe Epiphanius: περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν cap. V (cfr. Migne, Tom. 43, col. 243). Von dort ist das ganze Capitel fast wörtlich entnommen.

[2] Daniel von Ṣalaḥ (cfr. § 2 unserer einleit. Bemerkungen) teilte den Psalter in 3 Teile und Aurelius Cassiodorius (cfr. Migne, Tom. 70 col. 17) wollte unter Berufung auf Hilarius Pictaviensis jede Zerlegung des Buches in Unterteile vermieden wissen.

[3] Beachte, dass neben der hier gegebenen noch eine andere lediglich für liturgische Zwecke bestimmte Einteilung des Psalters in 15 Marmĕyâthâ = 60 Šubhḥê = 2416 Zaugê = 4832 Pethgâmê existiert hat. Näheres hierüber, sowie auch über die Differenzen zwischen

ܒܥܠܡܐ ܕܡܬܕܡܪܘܬܐ . . ܡܛܠܬܗ ܡܪܝܡܐ ܐܘܪܚܐ ܕܠܒܐ ܐܠܗܝܬܐ. ܡܢ
ܠܡܥܡܕܘܗܝ ܠܝܡܐ ܕܚܘܪܒܐ ܕܚܛܝܬܐ ܠܐ ܢܦܠܘܢ. ܘܥܕܡܐ ܠܡܥܡܕܘܗܝ
ܠܥܡܐ ܕܢܦܩ ܡܥܡܘܕܝܬܐ[1] . . ܠܦܘܠܐ ܕܝܢ ܡܢ ܐܝܟ ܐܢܫܐ ܕܢܚܬܐ ܒܟܠ
ܩܪܒܐ ܕܡܘܬܐ . . ܘܥܕܡܐ ܠܐܠܗܐ ܗܘ ܕܝܗܒ ܠܢܨܚܢܐ . . ܠܟܠܡܐ
ܕܝܢ ܡܢ ܐܠܗܐ ܠܗ ܠܐܝܣܪܝܠ ܘܒܢܘܗܝ ܒܟܠ. ܘܥܕܡܐ ܠܡܥܡܕܘܗܝ
ܕܡܪܝܐ ܠܥܠܡ ܐܡܝܢ . . ܦܢܝܬܐ ܬܘܒ ܡܢ ܡܪܝܐ ܥܠ ܡܥܡܪܐ
ܗܘܝܬ ܒܝ ܒܪ̈ܝܬܐ ܘܥܕܡܐ ܠܐܘܪܚܐ ܒܡܪܝܐ ܕܠܗ ܗܘ ܗܘ ܘܠܥܠܡ
ܠܡܥܠܘ. ܦܢܝܬܐ ܕܬܠܬܐ ܠܐܘܪܝܬܐ[2] ܕܡܪܝܐ . . ܡܥܒܕܢܐ ܬܘܒ
ܡܢ ܐܒܘܗܝ ܒܡܪܝܐ ܕܠܗ ܗܘ ܘܠܥܠܡ ܠܡܥܠܘ. ܠܡܦܪܩ ܦܪ̈ܘܩܘܗܝ
ܕܡܪܝܐ. ܘܥܕܡܐ ܠܒܢܘܗܝ ܒܡܪܝܐ ܒܡܘܕܝܐ . . ܒ ܒܡܫܡܫܢܐ
ܕܡܠܟ ܚܕ ܡܢ ܗܠܝܢ ܡܠܐ ܘܡܠܬܐ. ܡܠܟ ܗܘ ܕܒܪܝܟ ܗܘ
ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ܕܐܝܣܪܝܠ ܡܢ ܥܠܡ ܘܥܕܡܐ ܠܥܠܡ ܐܡܝܢ ܘܐܡܝܢ.[3]
ܦܠܓ ܕܝܢ ܕܗܘܐ ܕܗܘܐ . . ܒ ܒܡܫܡܫܢܐ ܗܘ ܕܡܛܠܬܗ ܡܥܒܕܢܐ
ܡܫܡܫ ܕܐܬܚܒܪ ܗܘ ܕܠܐ ܢܥܡܐ ܠܦܘܩܕܢ ܒܡܪܝܐ.

ܫܠܡ ܀

---

[1] Lee ohne Sĕyâmê.

[2] Lee ܠܐܘܪܝܬܗ.

[3] Diese Schlussformel findet sich bei Lee nur am Ende des I. Buches. Am Ende von Buch II dagegen lesen wir: ܒܪܝܟ ܗܘ ܫܡܐ ܕܐܝܩܪܗ ܠܥܠܡ: ܘܢܬܡܠܐ ܐܝܩܪܗ ܟܠܗ ܐܪܥܐ. ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ.; am Ende von Buch III: ܒܪܝܟ ܗܘ ܡܪܝܐ ܠܥܠܡ ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ; am Ende von Buch IV: wie oben, doch so, dass zwischen ܠܥܠܡ und ܐܡܝܢ die Worte eingeschoben sind: ܘܐܡܪ ܟܠܗ ܥܡܐ. Ebenso lauten die Formeln bei den LXX, nur beachte, dass am Ende von Buch II hinter ܠܥܠܡ hinzugefügt ist: καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος.

Jacobiten, Nestorianern und Griechen siehe bei Baethgen (Untersuchungen über die Psalmen nach der Pešitô, Kiel 1878 pag. 9f), Badger (The Nestorians and their Rituals; London 1852 Vol. II, pag. 21) und vor allem bei dem Damascener Erzbischof C. I. David (l. c. pag. XLVII—LI).

Cap. V, welches kund thut, wem die Psalmen gehören und von wem sie gedichtet sind.

Theodor, der Nestorianer[1], und andere[2] mit ihm sagen, dass alle Psalmen dem David gehören und von ihm gedichtet seien. Zwei Gründe sollen dafür sprechen: 1. Der Titel des Buches, indem über ihm geschrieben steht: Das Buch der Psalmen Davids; 2. Die Gewohnheit der Menschen, indem sie sich gewöhnt hätten, von Davids Psalmen zu nehmen und zu reden. Wir aber sagen, dass dies nicht wahr ist und zu ihrem Ersten sagen wir also: Dies Buch der Psalmen ist bei den Hebräern nicht ebenso betitelt, wie bei uns Syrern. Bei den Hebräern nämlich ist es nicht „Buch der Psalmen Davids" betitelt, sondern „Sephartellim[3]". Und auch in der Apostelgeschichte ist es nicht „Buch der Psalmen Davids" betitelt, sondern allein „Buch der Psalmen", indem das Wort David ausgelassen ist. Es spricht nämlich Petrus der Apostel in der Apostelgeschichte von Juda, dem Verräter, also: Wie geschrieben steht im Buch der Psalmen: „Seine Wohnung müsse wüste sein" (Act. 1, 20). Zu ihrem Zweiten sagen wir also: Nicht bei allen Menschen besteht die Gewohnheit, von Psalmen Da-

[1] Es ist das Verdienst Baethgens (Z. A. W. 1886 pag. 266), in der von Corderius herausgeg. Psalmenkatene (expositio patrum graecorum in Psalmos, Antverpiae 1643—46, Vol. II) die beiden hierhergehörigen Stellen aus Theodors Psalmenkommentar zuerst nachgewiesen zu haben. Sie finden sich in der Auslegung zu Psalm 80, 3 und in der allerdings anonymen Inhaltsangabe zu Psalm 73.

[2] Zum Beispiel Daniel von Ṣalaḥ unter den Jakobiten, Theodoret (cfr. Migne, Tom. 80, col. 865) unter den Griechen und Aurelius Cassiodorius (cfr. Migne, Tom. 70 col. 14) unter den Abendländern.

[3] Die Gedanken dieses und des folgenden Satzes finden sich syrisch in der enarratio Origenis in Psalmos bei Bugatus (Psalmi secundum editionem LXX interpretum, Mediolani 1820 pag. 493 f) und griechisch in der pseudohippolytischen Einleitung in den Psalter bei Achelis (Hippolyts kleinere exeget. und homil. Schriften, Leipzig

ܡܛܠܬܗ ܚܫܝܫܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܢܘ ܐܝܬܘܗܝ
ܡܙܡܘܪܐ ܘܠܡܢܘ ܐܡܝܪ.

ܠܐܘܕܘܪܘܣ[1] ܢܣܛܘܪܝܐ ܘܐܚܪ̈ܢܐ ܠܡܢܘ ܐܡܪܝܢ. ܕܠܡܢܘ ܡܙܡܘܪܐ ܕܕܘܝܕ ܐܝܬܘܗܝ. ܘܠܡܢܘ ܐܡܝܪ. ܘܐܡܪܝܢ ܕܥܠ ܗܘܐ ܡܢ ܠܐܬܪܗ . . ܚܕܐ ܙܒܢ. ܡܢ ܪܕܘܦܘܗ ܕܫܐܘܠ. ܒܗܝ ܕܐܡܝܪ ܒܟܠܗܘܢ ܫܐܘܠ ܕܡܙܡܘܪܐ ܕܕܘܝܕ . . ܘܐܚܪ̈ܢܐ ܡܢ ܟܝܢܐ ܕܒܢܝ̈ܢܫܐ. ܒܗܝ ܕܡܫܝܚ ܕܢܫܬܡܠܘܢ ܘܢܬܒܪܟ ܡܙܡܘܪܐ ܕܕܘܝܕ . . ܐܝܟ ܕܝܢ ܐܡܪܝܢ ܕܠܐ ܦܫܝܩܐ ܗܘܐ. ܘܟܠܗ ܦܠܘܓܬܐ ܕܟܠܗܘܢ ܐܡܪܝܢ ܗܟܢܐ. ܕܡܛܠ ܗܢܐ ܕܡܙܡܘܪܐ. ܟܕ ܐܝܟ ܕܦܫܝܩ ܒܟܠ ܡܫܘܚܬܐ. ܗܟܢܐ ܦܫܩ ܟܠܗ ܒܟܬܒܐ. ܟܠܗ ܒܟܬܒܐ ܕܝܢ ܒܗ ܡܛܠ ܕܡܙܡܘܪܐ ܕܕܘܝܕ ܦܫܝܩ. ܐܠܐ ܗܦܟܝ ܠܐܝܟܢ . . ܐܘ ܒܦܪܨܘܦܗ ܕܡܫܝܚܐ. ܒܗ ܡܛܠ ܕܡܙܡܘܪܐ ܕܕܘܝܕ ܦܫܝܩ. ܐܠܐ ܡܛܠ ܕܡܙܡܘܪܐ ܒܪܘܚܐ. ܟܕ ܠܐ ܦܪܨܘܦܐ ܡܢܝܢܐ ܗ̇ܘ ܕܕܘܝܕ . . ܐܡܪ ܓܝܪ ܦܠܛܪܘܣ ܡܫܝܚܐ ܒܦܪܨܘܦܗ ܡܡܠܠ ܗܘܐ ܦܫܝܩܐܝܬ ܗܟܢܐ. ܐܝܟ ܕܡܠܟܐ ܒܫܦܪܐ ܕܡܙܡܘܪܐ. ܕܕܚܠܘ ܠܐܠܗܐ ܚܕܐ ܘܫܦܝܪܐ. ܒܗܠܝܢ ܠܐܢܫܘܬܐ ܕܟܠܗܘܢ ܐܡܪܝܢ ܗܟܢܐ. ܕܟܠ ܒܗܝ ܡܟܝܠ ܒܢܝܢܫܐ. ܡܢܟܝܠ ܗܘ

[1] Ms. ܕܪܘܣ'.

1897 pag. 137). Auch in dem letztgenannten Werke werden die Gedanken auf Origenes zurückgeführt, aber mit Unrecht. Denn in beiden Werken haben wir nur ein pseudoorigenistisches Fragment vor uns, das aus Anlass seiner Ausführungen über σέφερ θιλλίμ (cfr. Origenes, e commentario in psalmum primum, Migne, Tom. 12, col. 1085) dem Origenes zugeschrieben wurde.

vids zu singen. (Denn) siehe, Athanasius von Alexandrien im Kommentar zu den Psalmen[1], Irenäus von Lyon in der ersten Homilie der Auslegung des Samuel[2] und Hippolyt, der Bischof von Rom[3] und Origenes in dem Traktat über die Psalmen[4] und Yaʿqubh von Edessa[5] und andere mit ihnen sagten: Nicht alle Psalmen gehören dem David. Zwei Gründe sprechen dafür: 1. der Titel dieses Buches, das im Hebräischen „Sephartellim" betitelt ist. Denn in hebräischer Sprache sind die Psalmen gedichtet worden und nicht in syrischer. Und in der hebr. Sprache, in welcher sie gedichtet sind, ist der Titel dieses Buches genau und der Wahrheit entsprechend, aber nicht in der syr. Sprache, in welcher sie nicht gedichtet sind. Also, so sieht man, gehören nicht alle Psalmen dem David. Und wir sagen daher, dass die Psalmen zum Teil dem David gehören, zum Teil anderen. Und von diesen anderen sind zwar zum Teil ihre Namen bekannt, zum Teil aber unbekannt. Und das sind diejenigen, deren Namen bekannt sind: Moses, Salomo, Assaph und Ethan, die Kinder Qorahs, Iduthim und Heman, die aus dem Stamme Levi waren, Haggai und Sacharjah, und Ethan der Israeliter.

---

1 cfr. Migne, Tom 27 col. 57 C.

2 Dieser Commentar des Irenaeus ist verloren gegangen. Ein grösseres Fragment daraus wird cap. VIII mitgeteilt.

3 cfr. Achelis, l. c. pag. 128.

4 cfr. Migne, Tom. 12 col. 1056 f.

5 Nämlich in einem Briefe an den Styliten Yûḥanân. Da dieser Brief des Yaʿqubh von Edessa noch nicht veröffentlicht ist, so gebe ich ihn hier nach der im British Museum befindlichen Handschrift Add. 12172 fol. 120a, Zeile 6—16 in wörtlicher Übersetzung wieder: „Nicht alle Psalmen, die in jenem Buche Davids geschrieben sind, gehören David; auch nicht alle, die nach David in der Überschrift bezeichnet sind. Vielmehr, einige gehören priesterlichen, levitischen Sängern aus den Kindern Qôraḥ's, denselben, welche David zu Vorsängern machte für jene 280 Spielmänner, die er aus den Leviten nahm, wie im ersten

ܕܐܬܦܪܫܘ ܡܙܡܘܪ̈ܐ ܕܕܘܝܕ . . ܘܗܘܐ ܐܬܬܫܡܫܘ ܕܠܡܫܡܫܢܘܬܐ ܒܩܘܩܐ
ܕܡܙܡܘܪ̈ܐ . . ܘܐܪܝܫܘܗ ܕܟܠܗܘܢ ܒܡܐܡܪܐ ܚܕܐ ܒܩܘܩܐ
ܕܫܡܘܐܝܠ . . ܘܐܫܬܠܡܘܗ ܐܫܡܫܘܦܐ[1] ܕܪܘܡܝ . . ܘܐܘܪܝܫܠܡ
ܡܦܫܩܢܐ ܒܥܒܪܝܐ ܕܟܠܗ ܡܙܡܘܪ̈ܐ . . ܘܡܫܡܫ ܐܘܪܝܐ ܘܐܚܪܢܐ
ܒܫܡܗܘܢ ܐܦܪܝܡ. ܕܟܠܗ ܒܫܡܗܘܢ ܡܙܡܘܪ̈ܐ ܕܕܘܝܕ ܐܬܡܪܘ. ܘܝܕܥ
ܗܘܐ ܡܢ ܠܘܬܗ . . ܚܕܐ ܡܢ ܪܫܡܘܗܝ ܕܟܬܒܐ ܗܘܐ ܕܪܫܝܡ ܒܟܬܒܐ
ܩܕܡ ܠܐܠܗܝܢ . . ܐܦ ܚܢܢ ܡܙܡܘܪ̈ܐ ܒܟܠܗܘܢ ܒܟܬܒܐ ܐܡܝܪܝܢ ܘܟܠܗ
ܒܫܘܪܝܐ. ܘܒܟܠܗܘܢ ܒܟܬܒܐ ܕܒܗ ܐܡܝܪܝܢ ܢܟܠܝܟ ܘܡܬܒܪ ܪܫܡܘܗܝ
ܕܟܬܒܐ ܗܘܐ. ܘܟܠܗ ܒܗܘܢ ܫܘܪܝܐ ܕܠܐ ܐܡܝܪܝܢ ܒܗ . . ܦܬܓܡ
ܐܬܝܕܥ ܕܟܠܗ ܒܟܠܗܘܢ ܡܙܡܘܪ̈ܐ ܕܕܘܝܕ ܐܬܡܪܘ . . ܘܒܝܬ ܗܘ
ܐܦܪܝܡ ܕܡܙܡܘܪ̈ܐ ܡܢܗܘܢ ܕܕܘܝܕ ܐܬܡܪܘ. ܘܡܢܗܘܢ ܕܐܚܪܢܐ. ܘܗܟܝܠ
ܐܚܪܢܐ ܡܢܗܘܢ ܡܢ ܝܕܝܥܝ ܫܡܗܬܗܘܢ. ܡܢܗܘܢ ܕܝܢ ܠܐ ܝܕܝܥܝ.
ܘܗܟܝܠ ܡܢ ܕܝܕܝܥܝ ܫܡܗܬܗܘܢ ܐܬܡܪܘ ܗܠܝܢ. ܡܘܫܐ.
ܫܠܝܡܘܢ. ܘܐܣܦ. ܘܐܦ ܒܢܝ ܩܘܪܚ. ܘܐܝܕܘܬܘܢ. ܘܗܝܡܢ.
ܘܐܬܡܪܘ ܗܘܘ ܡܢܗ ܕܫܪܟܐ ܕܟܠܗ. ܘܢܒܝܐ. ܘܒܫܪܐ. ܘܐܦ
ܐܣܛܪܐܛܝܐ.

ܫܠܡ ܗ̄.

[1] Ms. ܐܣܡܘܦܐ.

Buche der Chronik geschrieben steht. Das sind ihre Namen: Assaph, Etham der Israelit und Heman der Sohn Joels (sic! cfr. 1 Sam. 8, 2), des Sohnes des Propheten Samuel. Einige aber gehören dem grossen Propheten Mose und dem heil. Propheten Jeremia, auch dem Könige Salomo, dem Sohne Davids, und dem Sänger Iduthim und andern Sängern, deren Namen nicht bekannt sind, weil ihre Psalmen anonym sind."

Cap. VI, welches kund thut, ob David allein Psalmen sang oder auch andere Psalmensänger mit ihm auftraten.

Cap. VII, welches kund thut, wie viele und welche Psalmensänger mit David auftraten und aus welchem Grunde die Psalmensänger gewählt wurden, die mit ihm singen sollten.

Cap. VIII, welches kund thut, ob die Psalmen ohne Begleitung gesungen wurden oder mit Harfen, Cithern, Cymbeln, Hörnern und andern musikalischen Instrumenten.

Nicht ohne Begleitung pflegte David zu singen, was er an Psalmen Gott sang, sondern andere Leute spielten dazu. Es spricht daher Hippolyt von Rom[1]: Es bestellte David vier Sänger vom Stamme Levi, welche Assaph, Ethan, Iduthim und Heman waren[2]. Und jedem Einzelnen von diesen vier Sängern teilte er 72 Spieler zu[3], die zusammen 288 spielende Männer ergaben, die mit musikalischen Instrumenten die Psalmen spielen und Gott preisen sollten. 72 Spieler teilte er jedem Einzelnen von diesen vier

[1] In der That findet sich der ganze folgende Passus ohne wesentliche Abweichung in den echten Fragmenten des Hippolyt (cfr. Achelis, l. c. pag. 127 f).

[2] Diese Namenreihe ist durch Combination von 1 Chron. 16, 19 und 17, 41 entstanden.

[3] Wenn Achelis (l. c.) den hier citierten Passus mit Recht als Hippolyts Eigentum ansieht, so ist hiermit gegen Krauss (Z. A. W. 1899 pag. 9 f.) erwiesen, dass die in christl. Kreisen übliche Zählung von 72 bibl. Völkerschaften schon vor Augustin und Epiphanius bei Kirchenvätern gefunden werden kann.

ܡܫܐܠܐ ܫܬܝܬܝܬܐ ܕܡܢܝܢܐ

ܐܢ ܕܝܢ ܒܚܘܕ ܗܘܐ ܡܪܒܥܐ ܐܘ ܐܦ ܐܚܪܢܐ

ܡܪܒܥܐ ܐܝܬ ܗܘܐ ܒܚܕܐ.

ܡܫܐܠܐ ܫܒܝܥܝܬܐ ܕܡܢܝܢܐ ܕܫܡܐ ܘܐܠܝܢ

ܡܪܒܥܐ ܗܘܐ ܒܚܕܐ ܕܕܘܟ

ܘܡܛܠ ܐܝܕܐ ܒܥܠܬܐ ܐܬܝܚܕܘ ܡܪܒܥܐ ܕܢܬܪܟܒܘܢ ܒܚܕܐ.

ܡܫܐܠܐ ܬܡܝܢܝܬܐ ܕܡܢܝܢܐ ܐܢ ܒܚܘܕܝܗܘܢ

ܡܬܪܟܒܝܢ ܗܘܘ ܡܪܒܥܬܐ ܐܘ ܒܚܕ ܦܪܨܘܦܐ ܘܡܛܠܬܐ

ܘܙܘܓܐ ܘܡܫܬܠܬܐ ܘܡܪܒܥܐ ܕܐܘܪܟܐ ܘܣܐܬܐ ܡܫܚܠܦܬܐ.[1]

ܠܘ ܒܚܘܕܝܗܘܢ ܕܝܢ ܗܘܐ ܡܪܒܥܐ ܕܡܪܟܒ ܡܪܒܥܬܐ ܠܟܠܗܘܢ. ܐܠܐ ܐܦ ܐܝܠܝܢ ܐܚܪܢܐ ܗܘܘ ܡܪܒܥܐ. . ܐܡܪ ܗܟܝܠ ܐܣܛܘܟܣܐ ܕܐܘܩܠܝ. ܕܐܝܟ ܕܝܢ ܐܪܒܥܐ ܡܪܒܥܐ ܡܢ ܫܪܒܬܐ ܕܚܕܐ ܕܐܬܝܠܕܘ ܗܘܘ. ܐܝܟ. ܘܐܠܦ. ܘܐܚܝܕܐ. ܘܫܪܝ. ܘܡܚܫܒܝܢ ܚܕ ܡܢ ܗܠܝܢ ܐܪܒܥܐ ܡܪܒܥܐ. ܐܝܟ ܗܘܐ ܫܬܝܢ ܘܐܪܒܥ ܡܪܒܥܐ. ܕܡܬܦܫܩܝܢ ܒܟܠܗܘܢ ܘܫܪܝ. ܘܬܠܬܝܢ ܘܬܪܬܝܢ ܘܬܡܢܝܐ ܒܪܬܐ ܡܪܒܥܐ. ܕܟܕ ܡܬܬܐ ܡܫܚܠܦܬܐ ܢܪܟܒܘܢ ܡܪܒܥܬܐ ܘܢܩܒܠܘܢ ܠܟܠܗܘܢ. ܫܬܝܢ ܘܐܪܒܥ ܡܪܒܥܐ ܐܝܟ ܠܡܚܫܒ ܚܕ ܡܢ ܗܠܝܢ ܐܪܒܥܐ ܒܪܬܐ . . ܢܬܠܬ. ܡܢ ܡܦܩܘܕܝܬܐ ܗܘܐ ܒܗܕܐ ܕܟܠܗܘܢ ܠܟܠܐ ܚܘܫܒܐ ܕܪܒܬܐ.

[1] Ms. ܘܣܐ.

Männern zu. Darin liegt eine Prophetie, indem damit offenbart werden sollte, dass aller Zungen am Ende der Zeiten Gott rühmen und preisen sollen. Denn im Anfang der Zeiten begehrten 72 Zungen das Böse bei der Erbauung des Turmes (zu Babel) — daher verwirrte sie Gott und zerstreute sie nach den vier Himmelsgegenden auf der ganzen Erde —, aber am Ende der Zeiten, nachdem Gott, der Logos, Fleisch geworden ist, ist es geschehen, dass alle diese 72 Zungen rühmen und Gott preisen. Also in der Vorzeit schon hat David typisch dargestellt, dass am Ende der künftigen Zeiten diese 72 Sprachen, die dort das Böse begehrten und verwirrt wurden, rühmen und Gott preisen sollten. Deshalb teilte er jedem einzelnen von diesen vier Sängern die 72 Sprachen zu, welche das Böse in der Erbauung des Turmes begehrt hatten und verwirrt und zerstreut worden waren. Von den Kindern Sems 25, von den Kindern Hams 32, von den Kindern Japhets 15. — Und der heil. Basilius sagt[1], dass Idutim zu den Sängern und Spielern gehörte, die vor der Stiftshütte Gottes mit Musikinstrumenten vor der Lade Gottes tanzten, wie das Buch der Chronik kund thue, wenn es berichte: Heman und Iduthim und die übrigen Kinder Assaphs liessen mit einfachen und doppelten Hörnern ihren Schall in die Höhen ertönen und liessen sich mit Zithern und Harfen und Cymbeln und mit dem Lobpreis von ehernen Instrumenten vor Gott hören. — Und Irenaeus von Lugdunum sagt in der ersten Homilie der Auslegung des Samuel[2]: Als es David gefiel,

[1] cfr. die Auslegung zum 61ten Psalm bei Migne, Tom. 29, col. 469, welche Stelle jedoch nur dem Sinne nach hier wiedergegeben ist.

[2] Dieser Commentar des Irenaeus ist verloren gegangen und der im Folgenden citierte Abschnitt, soviel ich weiss, der einzige noch erhaltene Rest desselben. Man setze ihn also zu Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis, quae syriace supersunt fragmenta bei Pitra, Analecta sacra spicilegio solesmensi parata, Tom. IV, Parisiis 1883, pag. 17—30.

ܢܫܒܚܘܢ ܘܢܙܡܪܘܢ ܠܐܠܗܐ. ܒܪܡ ܕܒܥܘܬܐ ܡܢ ܕܝܢܐ ܡܫܒܚܝܢ
ܘܐܬܝܢ ܠܥܡܐ ܐܬܐܬܘܗ[1] ܥܠ ܚܫܚܬܐ ܕܚܢܢܐ ܕܡܫܝܚܐ. ܘܒܝܘܡ
ܒܟܠܗ ܐܝܟ ܐܠܗܐ ܘܒܪܐ ܐܝܟ ܒܐܬܦܩܕܘܬܐ ܒܟܠܗ ܐܬܪܐ . .
ܚܢܢܐ ܕܝܢ ܕܥܡܐ. ܡܢ ܟܠܗ ܕܐܬܦܩܕ ܐܠܗܐ ܡܠܟܐ. ܗܘܘ ܟܠܗܘܢ
ܗܠܝܢ ܡܫܒܚܝܢ ܘܐܬܝܢ ܠܥܡܐ. ܕܢܫܒܚܘܢ ܘܢܙܡܪܘܢ ܠܐܠܗܐ . .
ܫܒܝܚ ܗܘ ܩܕܡ ܗܘܐ ܕܝܢ. ܘܡܬܦܫܛ ܢܣܝܘܢܐ . . ܕܡܫܡܠܝܐ
ܕܥܡܐ ܒܐܝܕܝ ܗܠܝܢ ܡܫܒܚܝܢ ܘܐܬܝܢ ܠܥܡܐ ܕܐܬܐܬܘܗ ܐܝܟ ܥܠ ܚܫܚܬܐ
ܘܐܬܟܠܟܠܘ. ܕܢܫܒܚܘܢ ܘܢܙܡܪܘܢ ܠܐܠܗܐ . . ܡܛܠ ܗܢܐ ܠܟܠܢܫ
ܚܕ ܡܢ ܗܠܝܢ ܐܬܟܠ ܫܪܝܪܐ ܡܕܡ ܡܢܬܐ. ܐܦ ܗܘܐ ܡܫܒܚܝܢ ܘܐܬܝܢ
ܠܥܡܐ ܕܐܬܐܬܘܗ ܥܠ ܚܫܚܬܐ. ܚܢܢܘܗ[2] ܕܡܫܝܚܐ. ܘܐܬܦܠܟܠܘ
ܘܐܬܟܪܙ ܐܠܗܘܬܗ ܗܘܐ . . ܡܢ ܒܢܝ ܥܒܕ ܒܫܡܝܐ ܘܒܐܪܥܐ.
ܘܡܢ ܒܢܝ ܢܫܐ. ܠܟܠܗܝ ܘܐܬܝ. ܡܢ ܒܢܝ ܫܪܒ. ܢܥܡܐܠܒܫ.
ܘܡܝܬܐ ܒܐܫܬܒܘܩ ܐܡܪ. ܕܐܢܘܫܐ ܚܕ ܡܢ ܡܫܒܚܢܐ ܘܡܕܡܢܬܐ
ܐܠܗܘܬ ܗܘܐ. ܕܩܕܡ ܐܬܟܠܗ ܕܐܠܗܐ ܒܥܠܡܝ ܠܡܫܒܚܬܐ ܪܘܚ
ܗܘܘ ܩܕܡ ܐܪܥܗ ܕܡܪܝܐ. ܐܝܟ ܕܦܘܩܕܢ ܒܫܦܪ ܕܪܝܫܝܢ ܘܐܡܪ . .
ܕܦܩܕ ܘܐܝܘܐܝܠ ܒܗܝ ܫܢܬܐ ܕܒܢܝ ܐܫܒ. ܒܡܪܝܬܐ ܫܒܝܚܬܐ
ܘܡܫܒܚܬܐ ܫܡܫܝܢ ܗܘܘ ܡܠܐܟܘܗܝ ܠܡܪܘܡܐ. ܘܒܫܠܝܐ ܘܒܫܦܪ
ܘܒܪܟܬܐ ܘܬܫܒܘܚܬܐ ܕܩܕܝܫ ܢܒܝܐ ܫܡܫܝܢ ܗܘܘ ܩܕܡ ܐܠܗܐ . .
ܘܐܢܫܘܗ ܕܠܘܩܒܠܗܘܢ ܒܡܐܡܪܐ ܡܪܝܐ ܒܫܘܡܐ ܕܡܫܘܬܐܠܐ
ܐܡܪ. ܕܒܪ ܙܒܢ ܕܗܘ ܕܢܫܩ ܐܬܟܠܗ ܕܡܪܐ ܡܢ ܟܠ ܒܟܠܗܘܢ.

1 Ms. ܐܬܐܬܘܗ.
2 Ms. ܚܢܢܘܗ.

die Stiftshütte des Herrn aus dem Hause Aminadabs heraufzuführen, woselbst sie 20 Jahre gestanden hatte, seitdem sie von den Philistern zurückgekehrt war, sammelte er 70000 junge Männer und wählte aus der Ordnung der Priester vier Sänger: Assaph, Heman, Ethan u. Iduthim. Und die trugen bei sich: Zithern (?), Harfen, Cymbeln, Pauken und Posaunen und jedem einzelnen der Sänger waren 72 Männer beigegeben, die nach ihm das Hallelujah spielten und respondierten. Es gingen aber sieben Führer voran und die Spieler folgten ihnen. In der Mitte aber stand David und trug in seinen Händen die Zither und war bekleidet mit bunter Leinwand. Und die Stiftshütte auf dem Wagen kam hinter ihnen und dann Israel in seiner Gesamtheit. Sie alle bezeichnen aber die 70 alten Sprachen[1], die bei Babel waren, die jetzt zu einer Kirche versammelt sind und Gott preisen. Es freute sich aber der heil. Geist über sie und liess sich nieder von dem Einen auf den Andern und er spielte, je nachdem ihm von dem Geiste gegeben wurde. Und es geschah, wenn David spielte, so ruhten sich die andern der Reihe nach aus, indem sie mit dem Geiste verkehrten. Und es geschah, wenn Assaph spielte, so ruhten David und die übrigen. Und dann spielte ein anderer, den der Geist gerade bewegte und die übrigen respondierten. Und auf diese Weise wurde mit einer Menge von Psalmen gesungen und es kam die Bundeslade.

[1] Neben den 72 Spielmännern, die den vier Sängern beigegeben waren, erscheint die nach Krauss (Z. A. W. 1899. pag. 1—14) nur bei jüdischen Schriftstellern zu findende Siebzigzahl der Sprachen oder Völker der Erde zum mindesten auffallend. Aber die von Krauss gezogene Grenze zwischen christl. und jüd. Zählungsweise der bibl. Völkerschaften wird wohl überhaupt fliessender gewesen sein, als man uns glauben machen will.

ܕܦܫܝܛ̇ ܐܝܟ ܒܥܒܪܝ ܡܫܝܢܐ. ܡܢ ܕܦܫܝܛ̇ ܡܢ ܙܪܝ ܦܠܓܘܬܐ. ܓܢܣ
ܥܒܕܝܢ ܐܠܦܝܢ ܒܢܝܪܐ ܒܠܚܘܕܝܐ. ܘܚܒܠܐ ܡܢ ܠܚܘܫܐ ܕܥܘܩܐ
ܐܬܥܠܐ ܡܕܡܢܬܐ . . ܐܫܦ. ܘܗܟܢ. ܘܐܬܐ. ܘܐܬܩܛܠ. ܘܗܟܢܝܢ ܗܘܘ
ܒܡܕܘܢ. ܦܠܚܐ ܘܥܒܕܐ ܘܪܕܠܐ ܘܬܒܥܐ ܘܡܫܘܚܬܐ. ܘܡܚܫܒܝܢ ܡܢ
ܡܕܡܢܬܐ. ܕܒܝܫܝܢ ܗܘܘ ܥܒܕܝܢ ܘܐܬܝܢ ܒܢܝܪܐ ܕܡܕܡܢܝܢ ܗܘܘ
ܘܒܝܫ ܒܐܪܗ ܗܟܢܐ[1] . . ܐܪܟܝ ܗܘܘ ܕܝܢ ܥܡܠܐ ܢܝܫܐ
ܡܢܝܢܐ ܘܡܕܡܢܬܐ ܒܐܪܥܗܘܢ . . ܒܡܕܒܪܗܘܢ ܕܝܢ ܦܐܡ ܗܘܐ ܕܘܝ
ܘܗܟܢ ܒܐܪܘܚܘܢ ܡܠܬܐ ܘܡܒܒܥ ܦܐܝܬܐ ܡܫܡܠܐ. ܘܡܛܠܘܬܐ
ܒܠܠ ܒܚܠܬܐ ܐܠܐ ܗܘܐ ܒܐܪܥܗܘܢ . . ܘܗܢ ܐܫܬܪܝܬ ܦܠܘ.
ܬܫܡܫ ܗܘܘ ܕܝܢ ܗܟܢ ܠܥܒܕܝܢ ܠܥܡܐ ܡܢܝܢܐ ܕܒܒܠܠ.
ܕܗܫܐ ܒܢܒܐ ܒܒܐܐ ܐܠܦܝܫܘ. ܘܡܕܡܢܝܢ ܠܐܠܗܐ . . ܕܐܪ ܗܘܐ ܕܝܢ
ܒܗܘܢ ܪܘܚܐ. ܘܗܢ ܚܕ ܒܠܠ ܚܕ ܥܦܝ ܗܘܐ ܘܡܦܪܡܪ ܗܘܐ ܐܝܟ
ܕܡܬܒܗܘܢ ܠܗ ܡܢ ܪܘܚܐ . . ܘܐܬܐ ܐܝܟܐ ܕܕܘܝ ܡܦܪܡܪ ܗܘܐ.
ܘܦܠܛ ܗܘܘ ܕܫܦܝܪ ܡܬܒܣܡܝܢ. ܘܢ ܡܬܚܒܝܢ ܠܪܘܚܐ . . ܘܐܬܐ
ܐܝܟܢ ܕܐܫܦ ܡܦܪܡܪ ܗܘܐ ܘܦܠܠ ܗܘܐ ܕܘܝ ܘܫܦܝܪܐ. ܘܗܢ ܐܚܪܢܐ
ܡܦܪܡܪ ܗܘܐ ܗܘ ܕܡܬܒܥ ܗܘܐ ܒܗ ܪܘܚܐ ܒܗ ܒܝܬܐ . . ܘܫܦܝܪܐ
ܚܙܝܢ ܗܘܘ. ܘܒܝܬܐ ܗܘܐ ܐܠܐܡܦܪܘ ܒܫܘܒܚܐ ܕܡܕܡܘܬܐ. ܘܐܬܐ ܡܛܠܘܬܐ . .

ܫܠܡ ܕܝܢ.

---

1 Ms. ܗܟܠܢܐ.

Cap. IX, das kund thut, welches die Psalmen Davids sind und welches die der anderen.

Der erste Psalm: „Wohl dem Manne, der nicht wandelt auf dem Wege der Gottlosen" und der zweite: „Warum toben die Völker" sind ohne Angaben über ihren Verfasser. Und sie sind beide ein Psalm bei den Hebräern und Griechen, aber wir haben gelernt, dass sie beide von David gedichtet sind und ihm gehören. Und das bezeugen die Apostel, die in der Apostelgeschichte (4, 24f.) zu Gott sagen: Du bist es, der da geredet hat durch den Mund seines Knechtes David, durch den Geist der Heiligkeit, und gesprochen hat: Warum toben die Völker etc.[1] Weiter sagen wir[2], dass ausserdem folgende 73 Psalmen von David sind: 3—16; 18—25; 29—36; 38; 40f.; 43; 51—61; 63—65; 68—71; 86; 91; 93—99; 103f.; 108f.; 136—143. Von Mose ist einer: 90, von Salomo wiederum einer: 72. Von Assaph aber und Ethan den Kindern Korahs elf: 42. 44—49. 84f. 87f., von Heman aber acht: 17. 26—28. 37. 101. 110. 144, von Iduthim vierzehn: 50. 73—83. 39. 62, von Ethan dem Israeliter: 89, von Haggai und Sacharja

[1] Bis hierher muss der Inhalt des Capitels wörtlich auf des Athanasius ὑπόθεσις εἰς τοὺς ψαλμοὺς (cfr. Migne, Tom. 27, col. 57) zurückgeführt werden.

[2] Hier beginnt, wie auch der Schluss des Capitels gesteht, ein Auszug aus Hippolyts echten Fragmenten (cfr. Achelis, l. c., pag. 128). Doch beachte folgende Abweichungen unseres Verfassers von seiner Vorlage: a) Die 73 (Hippol. 72) Psalmen, welche die Überschrift „lĕdhâwîdh" (Hippolyt. τῷ Δαυίδ) tragen, sind nach der eigentüml. Auffassung unseres Syrers (cfr. cap. 21) nicht für (so Hippolyt), sondern von David gedichtet, b) Assaph und Ethan erscheinen als Qoraḥiten, c) der Israelit Ethan tritt nicht nur als Qoraḥit, sondern auch als Dichter von Psalm 89 auf, d) Iduthim sind ausser Psalm 39 und 62 auch noch die zwölf von Hippolyt als assaphisch bezeichneten Psalmen zugerechnet, e) Heman erscheint als Dichter von jenen acht Psalmen, die Hippolyt von David (dĕdhâwîdh) verfasst sein lässt.

ܬܘܒ ܡܥܠܬܗ ܠܥܠܡܐ ܕܡܫܝܚܐ
ܕܐܡܪ ܐܠܗܘܬܗ ܡܪܡܙܐ ܕܕܘܝܕ ܘܐܡܪ ܕܐܚܪܢܐ.

ܡܪܡܙܐ ܓܝܪ ܕܐܠܗܘܬܗ ܠܡܫܘܘܬܗ ܠܥܡܐ ܕܐܝܣܪܝܠ
ܕܒܗܠܝܢ ܠܐ ܢܕܥܘܢ . . ܘܐܝܟܢܐ ܕܐܠܗܘܬܗ ܠܥܡܐ ܦܪܘܩܐ ܒܩܪܒܐ.
ܠܐ ܢܬܚܙܐ ܕܒܟܝܢܗ ܐܬܓܠܝ. ܘܟܕ ܡܪܡܙܐ ܐܠܗܘܬܗ ܐܡܪܝܢ . .
ܠܘܬ ܒܢܝܢܫܐ ܘܒܘܬ ܚܝܘܬܐ. ܒܪܡ ܡܫܠܡܢܝܢ ܕܐܡܪܗܘܢ ܠܒܪܢܫ
ܐܡܪܝܢ ܘܒܟܝܢܗ ܐܝܟ . . ܘܩܪܘܒܝ ܡܫܝܚܐ ܕܐܡܪܘ ܠܘܬ ܐܠܗܐ
ܒܦܪܨܘܦܗ. ܕܐܝܬ ܗܘ ܕܢܬܟܠ ܒܩܘܡܐ ܕܕܘܝܕ ܒܟܝܢ. ܒܪܘܚܐ
ܕܩܘܕܫܐ ܘܐܡܪܐ. ܠܥܡܐ ܐܦܪܘܩ ܒܩܪܒܐ ܘܕܚܪܐ . . ܬܘܒ ܕܝܢ
ܐܦܪܝܡ ܕܩܕܡ ܡܪܡܙܐ ܐܚܪܢܐ ܕܕܘܝܕ ܒܟܬܒܐ ܘܠܐܢܫܐ ܕܐܠܗܘܬܗ
ܗܠܝܢ . . ܡܪܝܐ ܡܠܐ ܫܡܝܐ ܐܠܗܝܢ . . ܘܟܕ ܡܪܝܐ ܒܢܝܐܝܬ . .
ܘܡܠܟ ܓܘܐ ܡܪܝܐ ܘܐܫܬܒܚ ܒܫܘܒܚܐ[1] . . ܘܡܪܝܐ ܠܐ ܒܪܘܟܝܬ
ܠܡܫܘܚ[2] . . ܘܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ܒܝ ܦܬܚܐ ܦܪܘܩܢܐ . . ܘܡܪܝܐ
ܡܢ ܡܐ ܡܫܒܚ ܫܡܝ ܒܟܠܗ ܐܪܥܐ . . ܘܐܘܪܐ ܠܡܪܝܐ ܡܢ ܟܠܗ
ܠܒܝ . . ܘܠܡܠܟܐ ܡܪܝܐ ܫܒܚ ܒܪܘܚܐ . . ܘܒܡܪܝܐ ܦܬܚܐ
ܐܢܬ ܐܡܪܬ ܐܠܗܝ ܠܢܦܫܝ. ܘܦܪܘܩ ܡܪܝܐ ܡܠܟܐ ܕܓܒܪܐ
ܛܒܐ . . ܘܒܪܝܐ ܠܐܡܬܐ ܠܚܒܝܒ ܡܪܝܐ ܠܥܠܡ . . ܘܐܦܪ ܒܟܠ
ܒܠܒܗ ܕܒܥܐ ܐܠܗܐ . . ܘܡܪܝܐ ܦܬܘ ܢܓܡܪ ܒܡܫܡܫܢܝ . .
ܘܛܪܝܢ ܐܠܗܐ ܡܠܟܐ ܕܒܟܠ ܐܬܡܟܐ . . ܘܐܘܪܫܡܝ ܡܪܝܐ
ܢܦܫ ܘܐܘܒܠܢ. ܘܫܡܝܐ ܡܫܠܡܝܢ ܫܘܒܚܗ ܕܐܠܗܐ . . ܘܢܦܫܝ
ܡܪܝܐ ܒܩܘܡܐ ܕܐܠܗܐ . . ܘܡܪܝܐ ܒܢܦܫܟܝ ܢܦܪܐ ܡܟܠܐ . . ܘܐܠܗܐ
ܐܠܗܐ ܠܥܡܐ ܫܠܡܐܝܬ . . ܘܡܪܝܐ ܢܬܒܥ ܘܒܪܟ ܠܐ ܢܦܫܘܪ
ܠܗ . . ܘܡܪܝܐ ܗܘ ܐܪܥܐ ܒܫܠܡܐ. ܘܠܘܬܝ ܡܪܝܐ ܢܦܫ ܐܪܥܐ . .

---

[1] Lee ܒܫܘܒܚܐ.

[2] Die letzten 4 Worte sind im Ms. am Rande von erster Hand nachgetragen, aber nur, weil sie im Texte vergessen worden waren.

vier: 145—48. — Und die übrigen Psalmen gehören andern Männern, deren Namen nicht aufgeschrieben und (darum) unbekannt sind. Die Gedanken des Hippolyt von Rom haben dieses Kapitel herbeigebracht.

ܘܐܦܠܐ ܠܡܪܢܐ ܒܢܝ̈ ܐܢܫܐ. ܘܐܬܡܪܡܪܘ ܡܪܢܐ ܕܐܬܡܠܟ. ܘܟܕ ܡܪܢܐ
ܦܓܪܐ ܠܐ ܐܚܘܝ ܠܥܠܡ ܗܘ ܡܕܡܐ . . ܢܛܥܘܢ ܠܥܠܡ
ܕܐܬܬܚܝܒ ܠܗ ܢܦܫܗ . . ܘܢܦܩܘ ܙܕܝܩܐ ܠܡܪܢܐ . . ܘܐܬܪܫܝ
ܠܡܪܢܐ ܠܥܠܡܝܢ. ܘܗܘ ܡܪܢܐ ܕܝܠܗ ܘܐܬܒܛܠ ܡܥܪܒܐ . .
ܘܡܬܢܒܝܢ ܢܒܝܐ ܕܥܘܠܐ ܒܠܒܗ . . ܘܡܪܢܐ[1] ܠܐ ܒܥܘܗܝ ܐܝܟ ܐܠܗܐ . .
ܘܡܫܬܥܒܕܝܢ ܦܓܪܐ ܠܡܪܢܐ . . ܘܢܛܥܘܢ ܠܥܠܡ ܕܢܬܐ ܡܢ ܒܝܬ ܫܡܫܐ . .
ܘܗܘ ܐܠܗܐ ܕܝܠܗ ܘܐܦܠ ܠܥܠܡܐ . . ܘܐܫܬܡܥܘ ܐܠܗܐ ܐܝܟ
ܢܒܝܐ . . ܘܒܡܠܐ ܡܫܬܥܒܕ ܐܝܟ ܒܒܝܬܐ ܫܡܫܐ . . ܘܐܦܢ
ܚܠܦ ܒܥܠܡܗ ܕܢܦܠ ܐܠܗܐ ܗܘ ܒܥܠܡܐ . . ܘܐܠܗܐ ܒܡܫܝܚ
ܦܪܘܩܢ . . ܘܐܚܕ ܐܠܗܐ ܕܒܥܠܡ ܘܠܐ ܬܬܚܙܐ ܡܢ ܒܥܠܡ. ܘܐܝܟ
ܒܠܝ ܐܠܗܐ ܡܠܟܐ ܕܝܕܥܝܢ ܒܪܢܫܐ . . ܘܐܫܬܡܥܘ ܡܪܢܐ[2] ܡܠܟܐ
ܕܟܕ ܗܘ ܡܫܬܒܚܐ ܢܦܫܗ . . ܘܐܦ[3] ܦܪܢܣܬܗ ܕܝܫܘܥܐ ܡܫܬܒܚܝܢ
ܐܢܘܢ . . ܘܦܪܩ ܡܢ ܒܥܠܕܒܒܐ ܐܠܗܐ . . ܘܐܠܗܐ ܢܦܩܬܗ[4]
ܘܕܝܫܘܥ[5] ܘܐܚܪܢܐ[6] ܒܠܒ[7] . . ܘܫܡܥ ܐܠܗܐ ܕܒܥܠܡ ܘܐܬܐ
ܠܥܠܡ . . ܘܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܝܟ ܐܝܟܢܐ ܠܟ . . ܘܫܡܥ ܐܠܗܐ
ܡܢ ܡܢ ܐܬܦܫܩ ܠܟ . . ܘܟܕ ܢܐܐ[8] ܠܡܫܝܚܐ ܐܠܗܐ ܒܪܘܚܗ . .
ܘܢܩܘܡ ܐܠܗܐ ܘܢܬܒܪܟ ܡܢܗܘܢ ܒܥܠܕܒܒܗܘܢ . . ܘܦܪܘܩܢ
ܐܠܗܐ ܡܠܟܐ ܕܡܠܟܗ ܡܠܐ ܒܪܘܚܐ ܠܢܦܫܐ . . ܐܠܗܐ ܦܪܩ ܡܪܢܐ
ܒܥܘܕܪܢ ܟܠܗ . . ܘܟܕ ܡܪܢܐ ܦܓܪܐ ܠܐ ܐܚܘܝ ܠܥܠܡ ܗܘ
ܒܥܠܡ . . ܘܙܟܐ ܡܪܢܐ ܐܝܟ ܘܚܝܝܢ . . ܘܢܬܠ ܒܫܠܘܬܗ
ܕܡܪܢܝܬܐ . . ܘܡܪܢܐ ܐܡܠܟ ܘܫܠܡܘܬܐ ܠܟܠ . . ܘܐܠܗܐ ܬܚܒܠ
ܡܪܢܐ . . ܘܐܦ ܢܦܫ ܠܡܪܢܐ . . ܘܢܦܫܗ ܠܡܪܢܐ ܠܡܫܝܚܐ
ܚܝܝܐ . . ܘܢܦܫܗ ܠܡܪܢܐ ܡܠܟ ܐܪܥܐ . . ܘܡܪܢܐ ܐܡܠܟ ܠܐܘܪܚ
ܐܪܥܐ . . ܘܢܦܫܗ ܠܡܪܢܐ ܠܡܫܝܚܐ ܚܝܐ ܡܠܟܐ ܕܐܬܡܫܪܬܐ
ܒܥܝ . . ܘܡܪܢܐ ܐܡܠܟ ܢܘܟܪܝ ܒܡܫܟܢܐ . . ܘܦܪܩܝܢ ܢܦܫ

[1] Ms. ܒܡܪܢܐ. [2] Lee ܐܠܗܐ. [3] Lee ܐܦ. [4] Lee ܢܦܩܬ. [5] Lee ܕܝܫܘܥ. [6] Lee ܘܐܚܪܢܐ. [7] Lee ܒܠܒܝ. [8] Lee ܢܐܐ.

ܠܡܪܝܐ. ܘܒܪܝܫ ܢܦܫ ܠܡܪܝܐ. ܘܡܫܝܚܘ[1] ܠܟܠ ܐܠܗܐ ܡܫܝܚ
ܗܘ ܠܟܝ.. ܘܐܠܗܐ ܕܐܬܡܫܚܬ ܠܐ ܐܬܚܙܝ.. ܘܡܛܠ
ܢܘܗܪܐ ܕܒܟܠ[2].. ܘܐܘܪܐ ܠܟܝ ܡܪܝܐ[3] ܡܢ ܩܠܗ ܠܟܝ..
ܘܡܪܝܐ ܒܪܒܘܬܐ ܘܒܚܝܠܐ.. ܘܩܪܐ ܡܪܝܐ ܡܢ ܫܡܝܐ ܒܩܠܐ..
ܘܡܪܝܐ ܡܪܟܒ ܐܢܬ ܒܚܝܠܐ.[4] ܘܒܟܠܗ ܠܡܪܝܐ ܡܪܢ ܒܟܠܗ
ܠܡܪܝܐ ܐܬܩܢܬ.. ܘܫܡܥ ܡܪܝܐ ܙܒܘܬܐ ܘܙܘܥܐ ܒܒܟܘܬܐ..
ܘܒܪܝܟ ܗܘ ܡܪܝܐ ܕܐܦܩ ܐܝܬܝ ܠܡܪܬܐ. ܫܡܥ ܕܕܘܝܕ. ܐܘܟ
ܕܫܡܥܐ ܚܕ ܡܢ ܡܫܡܫܢܐ ܕܐܬܐܘܗܝ ܡܪܝܐ ܒܗ ܡܫܡܫܢܐ ܗܘܐ ܒܗ ܠܟܝ
ܠܒܝܪܬܐ. ܕܡܫܒܚܝܢ ܐܘܟ ܚܕ.. ܐܠܗܐ ܗܘ ܕܝܠܝ ܠܡܦܠܚܘ.
ܕܐܚܕ ܕܝܢ ܘܕܐܠܐ ܒܢܝ ܡܘܬܐ ܚܕ ܒܥܬܐ. ܗ̄ ܐܝܟ ܐܠܐ ܕܢܦܠ
ܒܟܠ ܦܪܝܫܐ ܕܡܢܐ.. ܘܐܠܗܐ ܡܫܒܚܝܢ ܒܐܪܥܐ.. ܘܐܦܠܐ ܠܟܝ
ܦܠܚܘܬܐ ܠܟܠܐ.. ܘܐܠܗܐ[5] ܒܟ ܢܗܘܘܢ ܚܡܝܠܐ.. ܘܒܟܠܗܘܢ
ܒܫܡܝܐ ܡܫܡܫ ܒܟܠ.. ܘܐܦ ܗܘ ܡܢ ܘܡܫܒܚܝܢ ܐܪܥܐ ܐܬܪ..
ܘܡܫܒܚܘ ܗܘܐ ܒܟܠܗܘܢ ܒܡܫܟܢܐ.. ܘܡܢ ܢܒܥܬܐ ܡܡܠܠܝܢ ܡܪܝܐ
ܚܝܠܬܐ. ܘܙܒܢ ܡܪܝܐ ܒܐܪܥܐ. ܘܡܬܬܚܡܘܢ ܒܝܘܪܘ ܡܫܝܚܐ..
ܘܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ܕܦܘܪܩܢܐ.. ܕܐܦܢ ܕܝܢ ܐܚܝܕܐ ܫܡܥܐ ܡܪܝܐ ܡܫܝܚܐ
ܘܚܝܪ ܒܒܟܘܬܐ.. ܘܙܘܥܐ ܡܪܝܐ ܡܛܠ ܕܐܠܐ ܒܐܬܡܫܝܚܘܬܐ
ܢܒܟܝܬ.. ܘܡܪܝܐ ܢܚܘܪ ܘܦܘܪܩܢܐ ܡܢ ܦܘܡ ܐܕܢܝܠܐ.. ܘܟܕ
ܡܪܝܐ ܡܪܢ ܐܠܗܐ ܠܐ ܐܬܚܙܝ ܡܢܗ.. ܘܠܐ ܐܬܚܫܒ ܒܪܫܝܬܐ..
ܘܫܡܥܬܐ ܘܕܝܠܐ ܐܪܡܪ.. ܘܐܡܪ ܡܪܝܐ ܠܡܪܢ ܕܐܬ ܠܟ ܡܢ
ܢܥܝܢ ܘܐܬܡܪܡܪ ܡܪܢ ܦܟܪܐ. ܕܐܝܬܘܗܝ ܐܬܟܠܡܬܐ ܐܠܗܐ
ܐܠܗܝܢ ܡܪܝܐ ܦܠܠܐ.. ܘܐܠܗܐ ܠܗ ܠܐܬܦܪܫܠܐ ܘܠܒܢܝܢ
ܒܟܠ.. ܘܐܠܗܐ ܠܒܝܬܐ ܠܡܒܟܝܢ[6] ܠܟܠܗ.. ܘܐܘܕܝܥ ܠܟܝ
ܐܠܗܐ.. ܘܡܠܝܠ ܒܫܘܪܐ ܐܠܗܐ ܘܒܟܠܗ ܠܟܠܐ ܐܠܗܐ ܡܪܢ

[1] Lee ܗܘ ܡܫܝܚ. [2] Lee ܕܒܟܠ. [3] Lee ܠܡܪܝܐ für ܠܟܝ ܡܪܝܐ.
[4] Lee ܒܚܝܠܐ. [5] Lee ܐܠܗܐ. [6] Lee ܠܡܒܟܝܢ.

ܘܡܫܒܚܝܢ .. ܘܟܠܗܝܢ ܙܢܐ[1] ܢܡܘܣܝܢ ܘܐܬܐܘܣܝܣ[2] .. ܐܠܗ̈ܐ ܒܠܗ ܒܡܘܬ̈ܐ ܠܚܝ̈ܘܬܐ .. ܘܐܟܠܘ ܕܐܢܫܘܬܐ ܙܢܐ .. ܘܩܛܠܘ ܠܐܠܗ̈ܐ ܡܫܡܫܝܢ .. ܘܐܠܗ̈ܐ ܡܢ ܒܥܝܪ̈ܐ ܕܡܠܐܟ̈ܐ .. ܘܐܠܗ̈ܐ ܩܛܠܘ ܕܕܡܐ ܒܗ .. ܘܐܡܪܐ ܕܐܬܪ ܐܘܪܚܐ ܘܠܐ ܐܫܬܒܩ ܒܠܥܕܝܢ .. ܘܠܐܠܗ̈ܐ ܡܫܒܚܢܐ ܢܦܫ ܕܡܢܗ ܗܘ ܦܘܪܩܢ. ܕܐܝܟ ܐܣܛܪܛܝܓܐ .. ܠܥܠܡܐ ܕܡܪܝܐ ܒܥܠܡ ܐܬܡܪ. ܕܢܝܫܐ ܘܕܡܪܝܐ ܐܪܒܥܐ ܡܫܝܚܐ[3] ܢܦܫ ܠܡܪܝܐ .. ܘܐܦ ܠܡܕܡܪ ܠܐܠܗ̈ܐ ܘܒܫܡ .. ܘܩܛܠܝܢ ܐܘܪܚܟ ܠܡܪܝܐ .. ܘܫܒܚܘ ܠܡܪܝܐ ܡܢ ܫܡܝܐ. ܘܦܘܪܩܐ ܕܡܕܡܘܪ̈ܐ ܐܠܗܝܘܬ. ܕܐܢܫ̈ܐ ܐܚܪ̈ܢܐ ܠܐ ܡܫܒܚܝܢ ܫܡܫܘܬܗܘܢ. ܘܠܐ ܢܦܫܝܢ. ܘܒܗܘܢ ܡܠܝܢ ܐܠܗܝܘܬ ܫܩܠܐ ܕܐܣܬܟܠܬܘܢ ܕܪܘܚܐ.

ܫܠܡ ܕܬܪܬܝܢ ..

---

[1] Lee ܘܙܢܐ. [2] Lee 'ܐܬܐܘ. [3] Ms. ܡܫܝܚ.

Cap. X, welches kund thut, weshalb die Psalmen, obgleich sie David in ihrer Gesamtheit nicht angehören, hinter (den Titel) David geschrieben und sein (Eigentum) genannt wurden.[1]

Deshalb werden die Psalmen jener (Männer) als sein Eigentum betrachtet, weil er, David, den Anstoss zur Psalmendichtung gab und die Spieler erwählte, welche die Psalmen begleiteten[2]. Wie nämlich das von Esther und Murdĕkhai handelnde Buch, obgleich Murdĕkhai Verfasser seines gesamten Inhaltes ist, nicht „Buch Murdĕkhai", sondern „Buch Esther" betitelt ward, (obgleich Esther nicht das Geringste allein that, so ist doch gleichsam ihr zu Ehren, die trotz ihrer königlichen Würde sich vollständig für die Rettung des Volkes hingab, weil sie Veranlassung für diese grosse Rettung ward, jenes Buch „Buch Esther" betitelt) — wie ferner das erste Buch des Gesetzes, obgleich es über viele Thaten belehrt, von einer That allein, von der Schöpfung „Buch der Schöpfung" betitelt ward, weil sie Anstoss und Grundlage für diese Thaten war, — wie ferner das Evangelium Matthaei, obgleich es über viele Thaten und Lehren unseres Herrn berichtet, wegen der Geburt des Messias „Buch der Geburt des Messias" von Matthaeus betitelt wird, weil (diese) seine Geburt Anlass ward für seine grossen Thaten und Lehren —, so wurden alle Psalmen

---

[1] Diese Frage ist fast wörtlich so von Athanasius in seiner ὑπόϑεσις εἰς τοὺς ψαλμοὺς, (cfr. Migne, Tom. 27, col. 57) aufgeworfen. Er fragt: τίνι λόγῳ . . . . . . μὴ πάντων τῶν ψαλμῶν ὄντων Δαυῒδ, ἀναφέρονται εἰς τὸν Δαυῒδ.

[2] Diese Antwort, wie auch das im Folgenden gegebene Beispiel von Esther und Murdĕkhai ist wenigstens dem Inhalte nach aus den echten Fragmenten Hippolyts (cfr. Achelis, l. c. pag. 129) entnommen. Bei Athanasius ist sie ein wenig anders gewendet (cfr. seine ὑπόϑεσις εἰς τοὺς ψαλμούς bei Migne, Tom. 27, col. 57).

ܡܛܠܬܗܘܢ ܕܫܒܥܐ ܕܐܚ̈ܐ ܕܩܛܝܠܐ ܡܛܠ ܕܝܢ¹ ܠܗ ܥܡܗܘܢ
ܡܩܒܝ̈ܐ ܕܕܘܝܕ ܐܚܝܗܘܢ
ܘܫܡܘܢܝ ܐܡܗܘܢ ܘܕܝܠܗ ܐܠܝܥܙܪ ܪܒܗܘܢ.²

ܡܫܪܝܐ ܡܩܒܝ̈ܐ ܕܝܠܗܘܢ ܕܝܢ ܡܢ ܐܢܛܝܘܟܘܣ ܡܛܠܐ ܕܗܘ ܕܗܘܐ ܗܘܐ ܒܝܘܡܬܐ ܕܐܢܛܝܘܟܘܣ ܕܡܩܒܝ̈ܐ. ܘܗܘ ܓܒܐ ܒܡܩܒܝܢܐ ܕܐܬܩܪܝܘ ܡܩܒܝ̈ܐ.. ܘܐܡܪܐ ܕܡܠܟܐ ܕܐܢܛܝܘܟܘܣ ܘܕܡܩܒܝ̈ܐ. ܡܢ ܡܠܟܝܢ ܕܐܢܫܝܢ³ ܠܗ ܡܩܒܝ̈ܐ ܐܦܪܝܘ. ܠܐ ܐܬܩܪܝܘ ܘܐܬܚܙܝ ܡܠܟܐ ܕܡܩܒܝ̈ܐ. ܐܠܐ ܡܠܟܐ ܕܐܢܛܝܘܟܘܣ. ܡܢ ܒܬܪ ܐܢܛܝܘܟܘܣ ܠܐ ܩܪܝܢ ܠܗܘܢ ܫܡܥܘܢ. ܗܘ ܕܝܢ ܕܡܢ ܡܠܟܘܬܐ ܐܬܝܘܢ ܗܘܐ ܡܫܬܥܒܕܝܢ ܢܝܫܐ ܢܦܫܗ ܢܦܫܐ ܦܘܪܩܢܗ ܕܥܠܡܐ ܡܛܠܐ ܕܝܗܘܐ ܒܟܠܗ ܠܒܢܝܐ ܦܘܪܩܢܐ ܪܒܐ. ܒܠܫܢܐ⁴ ܐܝܟ ܕܠܐܝܬܝܗܘܢ ܐܬܩܪܝܘ ܡܠܟܐ ܗܘ. ܡܠܟܐ ܕܐܢܛܝܘܟܘܣ.. ܘܐܡܪܐ⁵ ܕܫܦܝܪܐ ܩܕܡܝܐ ܕܐܘܪܚܬܐ. ܡܢ ܟܠܐ ܣܘܓܐܐ ܣܘܟܠܐ. ܦܠܚܘ. ܡܢ ܚܕ ܣܘܓܐܐ ܠܟܠܗܘܢ ܡܢ ܟܢܫܐ ܡܛܠܐ ܕܝܢ ܕܗܘ ܗܘܐ ܒܟܠܗ ܘܡܫܬܒܚܐ ܠܗܘܢ ܣܘܓܐܐ ܒܠܫܢܐ ܐܬܩܪܝܘ ܡܠܟܐ ܕܟܢܫܐ.. ܘܐܡܪܐ ܠܗܘܢ ܕܐܘܢܛܝܢ ܕܡܠܟܐ ܡܢ ܟܠܐ ܣܘܓܐܐ ܣܘܟܠܐ⁶ ܥܡ ܘܡܫܬܡܠܝܢ ܕܫܒܪ ܡܢܗ ܦܠܚܘ. ܦܠܚܘ ܡܢ ܠܢܦܫܗܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܢܦܫܗ ܘܐܡܪ. ܡܠܟܐ ܕܠܢܦܫܗܘܢ ܕܫܘܒܚܐ. ܒܗܝ ܕܠܢܦܫܗܘܢ ܗܘܐ ܒܟܠܗ ܒܣܘܓܐܐ ܘܡܫܬܡܠܝܢ ܕܒܟܝ..

1 Ms. lässt ܡܢ ausfallen.
2 Ms. ܐܠܥܙܪ.
3 Ms. ܕܐܢܫ.
4 Ms. ܒܠܫܢ.
5 Ms. hat an Stelle dieses Wortes eine Lücke.
6 Ms. ܣܘܓܐܐ.

hinter den Titel David geschrieben und aus folgenden Gründen sein Eigentum genannt: 1. Er gab die Veranlassung zur Psalmendichtung. 2. Er gab die Veranlassung und wählte die (ersten) Psalmenspieler, welche die Psalmen begleiteten. 3. Er war König, Priester und Prophet. 4. Er überlieferte den Hebräern zuerst diese neue Art des Psalmengesangs, wie Eusebius von Caesarea sich ausdrückt[1]. 5. Die Herrlichkeit Gottes, des Logos, wurde auf den gelegt, von dem er erst in Zukunft kommen sollte.

Zu Ende ist Cap. X.

Cap. XI, welches kund thut, aus welchem Grunde nicht die Psalmen eines Mannes in diesem Buche niedergeschrieben und gesammelt wurden, sondern die Psalmen vieler Menschen.

Weil Esra, der Schriftgelehrte, nachdem er aus der Gefangenschaft (nach Jerusalem) hinaufgezogen war, alle Psalmen, die zerstreut waren, sammelte, deshalb stellte er sie alle zusammen in diesem Buche, indem er darin auch Aussprüche aufnahm, die nicht vollständig Psalmen sind. Und deshalb schickte er einigen von ihnen (überschriftsweise) voraus, dass sie David gehören, einigen, dass sie Moses und Salomo, einigen, dass sie den Kindern Korahs, anderen, dass sie Iduthim gehören, und über wieder andere wurde keine Überschrift gesetzt.

Zu Ende ist Cap. XI.

---

[1] Siehe des Eusebius kurzes Vorwort zum Psalter, woselbst (cfr. Migne, Tom. 23, col. 76) wir lesen: καινὸν τρόπον τὸν τῆς ψαλμῳδίας πρῶτος Ἑβραίοις παρέδωκεν.

ܗܟܝܠ ܡܪܡܪܘܬܐ ܕܠܗܘܢ ܒܬܪ ܕܩܡ ܐܬܚܬܘ ܘܢܚܬܘ ܐܬܚܡܪܘ. ܡܛܠ ܗܟܢ ܟܠܟܠܗܐ ܚܕܐ ܡܛܠ ܕܗܘ ܗܘܐ ܒܒܝܬܐ ܕܥܘܡܪܗܘܢ ܕܡܪܡܪܘܬܐ. ܕܟ ܕܗܘ ܗܘܐ ܒܒܝܬܐ ܘܫܒܠ ܒܡܪܡܪܘܬܐ ܕܢܦܫܗ ܡܪܡܪܘܬܐ ܕܝ ܡܛܠ ܕܐܬܚܙܝܘ ܗܘܐ ܦܟܪܐ ܘܦܘܪܐ ܘܢܟܝܠ ܕܕ ܘܡܛܠ ܕܗܘ ܡܪܥܐ ܐܦܝܣ ܒܒܢܝܢܐ ܕܐܠ ܗܘܐ ܚܝܠܐ ܕܪܘܚܐ ܐܝܟ ܕܐܦܪܐ ܐܘܣܛܘܡܘܣ ܡܫܪܝܐ ܕܗܘ ܡܛܠ ܐܡܪܐ ܕܡܠܟܐ ܐܠܗܐ ܗܘܐ ܟܠܠ ܕܡܢܗ ܒܠܒܗ ܗܘܐ ܕܢܚܫ ܐܬܐܡܪ[1] ..

ܦܝܣ ܕܒܬܪܐ.

ܡܐܡܪܗ ܕܚܒܝܫܢ ܕܡܣܝܐ ܡܛܠ ܐܝܕܐ ܒܒܝܬܐ
ܒܗ ܡܪܡܪܘܬܐ ܕܚܕ ܐܝܟ ܐܬܚܬܘ ܘܐܬܛܫܝܬܘ ܒܒܝܬܐ
ܗܘܐ ܠܟܠ ܡܪܡܪܘܬܐ ܕܐܝܟ ܫܘܝܢܐ.

ܡܛܠ ܕܒܬܪ ܫܦܪܐ ܡܢ ܒܬܪ ܕܫܒܩ ܡܢ ܫܒܝܠܐ. ܦܢܘ ܠܒܠܗܘܢ ܡܪܡܪܘܬܐ ܕܡܫܒܚܝܢ ܗܘܘ. ܘܡܛܠܗܘܢ ܒܒܝܬܐ ܫܡܥ ܐܝܟ ܒܒܠܗܘܢ ܟܝܢ ܟܠܒܠ ܗܘܐ. ܟܕ ܫܡܥ ܒܗ ܠܘܬ ܩܠܐ ܐܚܪܢܝܬܐ ܕܒܗ ܡܢ ܟܠܦܪܘܣ ܡܪܡܪܘܬܐ ܐܬܚܝܘܗܝ .. ܘܡܛܠܗܘܢ ܡܦܩܝܢ ܫܡܥ ܒܟܠ ܡܢܗܘܢ ܡܢ ܕܕܘܝ ܐܬܚܝܘܗܝ .. ܒܟܠ ܡܢܗܘܢ ܕܡܘܬܐ ܘܕܫܒܝܩܘܬܗ .. ܒܟܠ ܡܢܗܘܢ ܕܒܢܝ ܡܘܪܝ .. ܒܟܠ ܐܚܪܢܐ ܕܐܝܟܘܬܗ .. ܘܒܟܠ ܐܚܪܢܐ ܠܐ ܐܬܐܫܝܡ ܒܠܒܗܘܢ ܪܘܫܡܐ.

ܫܠܡ ܝܛ.

[1] Im Ms. steht am Rande dieser letzten Sätze, aber jedenfalls nur mit Beziehung auf das sub. ܕܕ gesagte: ܐܘܣܛܘܡܘܣ ܡܫܪܝܐ.

Cap. XII, ob alles das, was in diesem Buche geschrieben ist, Psalmen sind, oder nicht.

Wir sagen, dass nicht alles das, was in diesem Buche geschrieben ist, Psalmen sind, sondern es giebt einige, die Psalmen sind, einige, die Loblieder sind, einige, die weder Psalmen noch Loblieder sind, sondern Worte, die vom heil. Geiste gesprochen und in diesem Buche zum Nutzen der Leser und Hörer niedergeschrieben sind. Und das haben wir in Übereinstimmung mit einigen von den Auslegern gesagt.

Zu Ende ist Cap. XII.

Cap. XIII, welches kund thut, was das Wort „mazmûrê" bedeutet und woher das Wort mazmûrê genommen und abgeleitet ist.

Einige sagen, dass mazmûrâ ein Loblied bedeutet, das auf einem kurzen musikalischen Instrumente gespielt wurde; und von diesem Lobliede, das auf der Harfe gespielt wurde, ist (in der That) dies Wort mazmûrâ genommen und abgeleitet. Man muss nämlich wissen, dass die Harfe (ein Instrument) von 24 Saiten ist, die Kithara aber von 2—10 Saiten. Die Harfe wird zur Hervorbringung eines Tones von oben bearbeitet, die Kithara von unten[1]. Bei der

[1] Dieser Satz findet sich fast wörtlich so bei Basilius in seiner ὁμιλία εἰς τὸν πρῶτον ψαλμὸν (cfr. Migne, Tom. 29, col. 213 B.), dem Sinne nach auch bei Chrysostomus in der Auslegung des 149ten Psalmes (cfr. Migne, Tom 55, col. 494). — Zur Sache vgl. Schenkel, Bibellexikon, Leipzig 1872, Bd. IV, pag. 262, woraus sich ergiebt, dass die Harfe deshalb von oben her gespielt wurde, weil ihre Saiten horizontal über den Resonanzboden liefen, die Kithara dagegen von unten (d. h. von der dem Spieler abgewandten Seite), weil ihre Saiten vertikal auf dem Resonanzfuss standen.

ܡܥܠܬܗ ܕܐܬܒܥܝ ܕܠܐ ܟܠܗܘܢ ܗܠܝܢ ܕܟܠܗܝܢ
ܒܟܠܟܠ ܗܘܝܐ ܡܬܗܦܟܢܐܝܬ ܐܝܬܝܗܘܢ ܐܘ ܠܐ.

ܐܡܪܝܢ ܕܠܐ[1] ܟܠܗܘܢ ܗܠܝܢ ܕܟܠܗܝܢ ܒܟܠܟܠ ܗܘܝܐ ܡܬܗܦܟܢܐܝܬ ܐܝܬܝܗܘܢ.. ܐܠܐ ܐܝܬ ܡܢܗܘܢ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܡܬܗܦܟܢܐܝܬ.. ܘܐܝܬ ܡܢܗܘܢ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܕܠܡܬܦܢܝܬܐ.. ܘܐܝܬ ܡܢܗܘܢ ܕܠܐ ܡܬܗܦܟܢܐܝܬ ܘܠܐ ܠܡܬܦܢܝܬܐ ܐܝܟ.. ܐܠܐ ܩܠܝܠ ܕܡܢ ܪܘܚܐ ܢܦܩܝܢ ܠܬܚܬܝܬܐ. ܘܐܬܦܠܓܢ ܒܟܠܟܠ ܗܘܝܐ. ܡܛܠ ܫܪܪܐ ܕܡܪܘܡܐ ܘܕܡܬܡܨܝܢܐ.. ܘܗܠܝܢ ܡܢ ܐܡܪܝܢ. ܐܝܟ ܕܐܡܪܢ ܡܢ ܡܫܡܫܢܐ ܐܡܪܘ..

ܫܠܡ ܕܚܕ.

ܬܘܒ ܡܥܠܬܗ ܕ̄ܝ ܕܦܘܫܩܐ ܕܡܢܐ ܡܫܘܕܥ
ܣܡܐ ܕܡܬܗܦܟܢܐܝܬ ܘܡܢ ܐܝܟܐ ܫܒܝܠܐ ܘܦܫܝܛ ܣܡܐ ܕܡܬܗܦܟܢܐܝܬ.

ܐܝܬܝ ܐܡܪܝܢ ܕܡܬܗܦܟܢܐܝܬ ܡܫܘܕܥ. ܠܡܬܦܢܝܬܐ ܕܡܬܕܡܪܐ ܗܘܬ· ܒܡܠܬܐ ܡܫܡܫܢܝܬܐ ܕܐܬܒܪܝܬ ܩܢܘܢܐ.. ܘܡܢܗ ܕܗܘܝܐ ܠܡܬܦܢܝܬܐ ܕܡܬܕܡܪܐ ܗܘܬ ܒܟܠܢܐ.. ܫܒܝܠܐ ܘܦܫܝܛ ܣܡܐ ܗܘܐ ܕܡܬܗܦܟܢܐܝܬ. ܘܕܝܢ ܒܟܠܝܢ ܕܟܠܢܐ ܡܢ ܐܬܒܪܝܬ ܗܘ ܕܐܝܬ ܒܟܢܫ ܘܐܪܒܥ ܡܠܝ.. ܡܬܐܪܐ ܕܝܢ. ܗܘ ܕܐܝܬ ܒܗ ܠܬܠܬ ܡܠܝ ܘܒܡܠܬܐ ܠܟܠܢܫ ܡܠܝ.. ܘܟܠܢܐ ܡܢ ܡܢ ܡܠܘܗܝ ܒܟܠܗܝܢ ܡܬܐܠܦܢ ܒܗܠ ܦܪܨܘܦܝܢ. ܘܡܬܐܪܐ ܕܝܢ ܡܢ ܡܠܘܗܝ ܠܬܠܬ.. ܘܒܡܬܐܪܐ ܡܢ ܚܕ ܢܦܫܐ ܒܠܚܘܕ ܗܘܐ ܒܗ. ܗܘ ܕܡܬܡܪܢܐ ܒܠܚܘܕ.. ܒܟܠܢܐ ܕܝܢ. ܢܦܫܐ

[1] Ms. lässt ܠܐ ausfallen. Aber das ist ein Schreibfehler, wie aus dem Folgenden hervorgeht.

Kithara giebt es nur eine Art des Anschlages, die des Kitharaspielers, bei der Harfe aber giebt es viele und mannigfaltige Arten des Anschlages: Anschlag des Lobliedes, Anschlag des gewöhnlichen Liedes, Anschlag des Trauerliedes und andere Arten des Anschlages[1]. Wenn nun die Harfe mit dem Anschlag des Lobliedes gespielt wird, so wird das Lied, das in Verbindung mit diesem Anschlag gesungen wird, mazmûrâ genannt. Also ist mazmûrâ ein Loblied, das mit dem musikalischen Instrument der Harfe begleitet wurde. Und von diesem Lobliede, das mit der Harfe begleitet wurde, ist jenes Wort mazmûrâ genommen und abgeleitet. Die Hebräer nennen dieses Instrument Zablâ oder Jablâ[2], die Griechen aber nennen es χέλυς[3], die Syrer aber Kenârâ. — Andere sagen, dass mazmûrâ ein Loblied ist, das begleitet wurde .....

Zu Ende ist Cap. XIII.

Cap. XIV, welches kund thut, wodurch sich mazmûrâ von zĕmîrtâ und tešbuḥtâ unterscheidet.[4]

Mazmûrâ ist ein Lied, das von der Harfe begleitet wurde. Oder so: Mazmûrâ ist ein Lied, das von irgend einem musikalischen Instrumente begleitet wurde. Zĕmîrtâ nämlich

---

[1] Hier ist ein deutlicher Beleg dafür, dass nicht nur die Länge der Saiten, sondern auch die Modifikationen im Anschlag die gewünschten Tonarten hervorbrachten. — Ausserdem beachte, dass auch die Griechen drei Haupttonarten hatten: lydisch, phrygisch, dorisch und vergleiche dazu unsere modernen Diskant-, Alt-, und Bass- (oder Elegie-) Zithern, die mit ihrem eigentümlichen Resonanzboden den alten Harfen am nächsten verwandt sind.

[2] Bis hierher findet sich der Satz auch im griech. Pseudohippolyt (cfr. Achelis, l. c. pag. 140, Zeile 21). Dort, wo richtig νάβλα zu lesen ist, wird der Satzteil mit Recht auf Origenes zurückgeführt.

ܩܝܬܪܐ ܘܡܫܡܫܢܝܬܐ ܗܘܐ ܒܗ .. ܢܡܘܣܐ ܕܠܡܫܡܫܢܘܬܐ .. ܘܢܡܘܣܐ ܕܙܡܪܐ .. ܘܢܡܘܣܐ ܕܐܒܠܐ .. ܘܢܡܘܣܐ ܐܚܪܢܐ .. ܐܡܬܝ ܕܝܢ ܕܡܬܢܩܫ ܒܟܢܪܐ. ܢܡܘܣܐ ܕܠܡܫܡܫܢܘܬܐ ܡܬܐܡܪܐ ܗܘ ܕܙܡܪܐ ܕܡܙܡܪ ܒܟܢܪܗ ܘܗܘ ܢܡܘܣܐ. ܡܙܡܘܪܐ[1] .. ܦܫܝܩ ܡܙܡܘܪܐ ܐܝܬܘܗܝ ܠܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܡܙܡܪܐ ܗܘܐ ܒܟܢܪܐ ܡܫܡܫܢܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܟܢܪܐ. ܘܡܛܠ ܕܗܘܐ ܠܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܡܙܡܪܐ ܗܘܐ ܒܟܢܪܐ. ܫܒܩܐ ܘܦܫܛܐ ܩܝܬܪܐ ܗܝܐ ܕܡܙܡܘܪܐ .. ܒܟܢܪܐ ܡܢ ܡܦܩܝܢ ܒܗ ܒܗܘܐ ܡܐܢܐ. ܙܡܪܐ ܐܘ ܢܒܠܐ. ܡܢܢܐ ܕܝܢ ܦܫܝܩ ܒܗ ܡܩܠܣܝܢ .. ܡܫܘܚܬܐ ܐܦܫܝܩ ܒܗ ܒܢܪܐ .. ܐܚܪܢܐ ܐܦܫܝܩ ܕܡܙܡܘܪܐ ܐܝܬܘܗܝ ܠܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܡܙܡܪܐ ܗܘܐ ....[2]

ܫܠܡ ܕܝܢ.

ܡܛܠ ܕܐܪܒܥܬܝ ܕܡܢܝܢܐ ܕܟܬܒܐ ܦܘܢܝܐ
ܡܙܡܘܪܐ ܡܢ ܙܡܪܐ ܘܡܢ ܠܡܫܡܫܢܘܬܐ.

ܡܙܡܘܪܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܠܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܡܙܡܪܐ ܗܘܐ ܒܟܢܪܐ. ܐܘ ܗܟܢܐ. ܡܕܡ ܡܢ ܐܝܬܘܗܝ ܠܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܡܙܡܪܐ ܗܘܐ ܒܟܢܪܐ ܡܫܡܫܢܝܬܐ ܥܠ ܐܝܟ ܕܒܗ. ܙܡܪܐ ܕܝܢ ܐܝܬܘܗܝ. ܡܛܠ ܕܝܢ ܠܡܫܡܫܢܘܬܐ.

[1] Ms. mit Sĕyâmê.

[2] Hier bricht der Schreiber ab und lässt eine Lücke von 3 ½ Zeilen, wahrscheinlich weil er seine Vorlage nicht mehr lesen konnte.

3 Das scheint mir wenigstens das Instrument zu sein, das in dem sicher verstümmelten syr. Worte verborgen ist.

4 Dieses ganze Capitel ist vereinfachte Wiedergabe des echten Hippolyt (cfr. Achelis, l. c. pag. 130.) Etwas anders unterscheidet Eusebius im kurzen Vorwort zu seinem Psalmencommentar (Migne, Tom.23, col. 72).

ist ein ganz allgemeines Wort, welches kund thut, dass (etwas) ganz Freude und Ausgelassenheit ist. Tešbuḥta aber ist irgend ein Lied, das nur mit Gesang vorgetragen wird, ohne Harfe und Kithara oder ein anderes musikalisches Instrument.

Zu Ende ist Cap. XIV.

Cap. XV, welches kund thut, dass die Psalmen im heil. Geiste gesprochen wurden durch den Mund Davids und jener anderen Psalmensänger, die sie gedichtet haben.

Dass die Psalmen im heiligen Geiste gesprochen sind, ist daher bekannt, dass der Messias zu den Juden spricht: Wie nennt denn David ihn im Geiste den Herrn?, und wiederum Petrus[1] .... Also im heil. Geiste sind die Psalmen gesprochen[2]. Und Chrysostomus[3] spricht also[4]: Diese alle, die Psalmen dichteten, waren mit

[1] Hier folgte wohl ein Citat aus 2 Petr. 1, 21, das aber wohl, weil es für David nichts bewies, absichtlich ausgelassen wurde.

[2] In demselben Sinne reden auch Daniel von Ṣalaḥ (cfr. die Einleitung zur 1. Homilie) und Ephraem in der Auslegung zu 1 Sam 17, 14 (cff. Opera, l. c. I, pag. 366).

[3] Dass Mâr Iwanîs in der That Chrysostomus ist, hat schon Merx in seiner historia artis grammaticae apud Syros (Leipzig 1889, pag. 32) richtig bemerkt.

[4] Die beiden Homilien des Chrysostomus über Psalm 50, aus deren letzterer (cfr. das 3. Citat unseres Capitels) diese und die folgenden Stellen herrühren, sind bekanntlich verloren gegangen. Nur noch Fragmente davon, zusammengearbeitet mit Theodoret's Auslegung zum 50ten Psalm, sind vorhanden und durch de Montfaucon (Migne Tom. 55, col. 563ff.) mit den Werken des Chrysostomus sub „Spuria" veröffentlicht. Dort (l. c. col. 576) finden wir auch noch einen kleinen Rest dessen, was unser Verfasser ausführlicher bietet, wenn wir lesen: καὶ γὰρ καὶ ἐν ἑτέροις ψαλμοῖς, καὶ μέντοι γε καὶ ἐν τῷ προκειμένῳ ψαλμῷ διαῤῥήδην ἡμᾶς ἐδίδαξεν ὡς οὐκ ἐστέρητο τῆς τοῦ πνεύματος χάριτος.

ܡܕܘܒܚܢܘܬܐ ܕܟܠܗ ܚܝܘܬܐ ܘܙܘܪܐ. ܐܬܡܠܝ. ܠܥܡܘܣܬܐ ܕܝܢ ܐܬܡܠܝ.
ܡܠܬܐ ܡܢܝܢ ܕܟܕ ܡܣܟܬܐ ܡܬܐܡܪܐ. ܥܠܬ ܡܢ ܟܢܪܐ ܘܥܒܬܪܐ ܐܘ
ܡܬܐܬܐ ܐܚܪܢܝܬܐ ܡܕܘܥܣܢܝܬܐ.

ܫܠܡ ܕܝܢ.

ܡܠܘܗܝ[1] ܕܫܡܥܬܟܘܢ ܕܡܕܝܢܐ ܕܒܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ
ܐܬܐܡܪܘ ܡܬܡܢܘܬܐ ܒܥܘܡܪܐ ܕܕܝܪ ܘܩܕܝܫܝ
ܡܬܡܢܝܬܐ ܐܚܪܢܝܬܐ ܕܐܡܪܘ ܐܢܘܢ.

ܚܕܒܫܒܐ ܕܒܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܐܡܕܝܢ ܡܬܡܢܘܬܐ . . ܡܢ ܗܘ ܕܐܡܪ ܡܫܝܚܐ ܠܟܠ ܥܘܕܬܐ. ܕܐܬܟܠܐ ܕܝܢ ܒܪܘܚܐ ܦܪܐ ܠܟܘ ܡܕܝܢܐ . . ܘܐܬܩܪܘܢ ܠܗܘܢ[2] . . . .
ܩܕܝܡ ܒܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܐܡܕܝܢ ܡܬܡܢܘܬܐ . . ܘܡܕܝܢ ܐܘܐܠܝܢ ܐܡܪ ܗܘܝܐ ܗܟܝܢ ܠܟܠܗܘܢ ܕܡܬܡܢܝܢ ܡܬܡܢܘܬܐ[3] ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܡܬܐܡܪܢܝܢ. ܐܝܟܢܐ ܕܗܢܘܢ ܕܡܢܝܢ ܡܢܝܢܐ ܥܠܝܬܐ ܡܬܐܡܪܢܝܢ ܪܘܚܐ ܛܒܐ. ܡܬܦܠܓܝܢ ܗܘܝܐ ܐܝܟ ܘܐܡܪܝܢ. ܕܟܕ ܕܝܢ ܗܘ ܕܠܐ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܦܢܝ ܠܟܘ ܐܠܗܐ ܗܘ ܡܠ ܕܡܠܠ ܗܘܐ ܡܢܗ ܒܟܠ ܕܟܠ ܘܪܘܚܐ ܠܡܟܬܐ. ܐܘ ܠܐ . . ܘܗܢܘܢ ܡܬܡܢܘܬܐ ܕܐܡܪ ܐܝܟ ܒܟܪ ܕܒܝܬܐ.

---

[1] Ms. ܡܠܐ.

[2] Die hier folgende Lücke von 5½ Zeilen ist wohl aus denselben Gründen entstanden, wie die sub pag. 55, Fussnote 2.

[3] Ms. hat den Singular.

dem heil. Geiste angefüllt, wie jene, die satanische Lieder singen, mit unreinem Geiste erfüllt sind. Einige fragen also und sagen: Als David ohne heil. Geist war, hat ihn da Gott erhört, als er ihn um ein reines Herz und einen gewissen Geist bat? Und jene Psalmen, die er dichtete, nachdem er sündigte, sprach er sie im heiligen Geiste oder nicht?

Und Chrysostomus hat gesagt: Nachdem er sündigte, hat er den Geist wieder empfangen. Und in ihm hat er auch jene Psalmen gedichtet, die er später sprach. Es sagt nämlich Chrysostomus in der zweiten Homilie der Auslegung des Psalmes: Gott sei mir gnädig nach deiner Güte, in jener Homilie, die über die Sünde des 50. Psalmes gehalten ist [darnach spricht er aber auch vom 60., 70., 80., 90., 100. Psalm, dass er (David) sie im heiligen Geiste gedichtet habe]: „Es bezeugt unser Heiland in seiner Äusserung über den 110. Psalm, dass er im heil. Geiste gedichtet ist" und dieser 110. Psalm und die andern, die wir angeführt haben, sind sicher nach dem 50. Psalm von ihm gedichtet worden. Und auch das muss man wissen, dass Chrysostomus hier den Psalm: Gott sei mir gnädig nach deiner Güte, den 50. Psalm nennt, weil er beim Griechen diese Nummer führt, denn Psalm 9 und 10 sind beim Griechen ein Psalm.

Zu Ende ist Cap. XV.

Cap. XVI, welches kund thut, ob David allein von allen Propheten mit einem (musikalischen) Instrument zu weissagen pflegte, oder ob auch (andere) Propheten mit Instrumenten geweissagt haben.

Wir haben nicht gehört oder gelernt, dass irgend einer von den heil. Propheten mit musikalischen Instrumenten

ܒܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܐܡܪ ܐܢܐ ܐܘ ܠܐ . . ܘܡܪܝ ܐܘܓܝܢܘܣ ܐܡܪ ܕܡܢ
ܒܬܪ ܕܢܚܬ ܘܝܬܒ[1] ܦܟܠܐ ܪܘܚܐ. ܘܟܕ ܐܦ ܠܡܙܡܘܪܐ ܗܢܘ ܕܡܢ
ܒܬܪܝܢ ܐܡܪ ܐܢܐ . . ܐܦܢ ܓܝܪ ܡܪܝ ܐܘܓܝܢܘܣ ܒܡܙܡܘܪܐ
ܕܠܐܬܝ. ܕܦܫܩܐ ܕܢܫܒܚܘܢ ܐܠܗܐ ܐܝܟ ܛܟܣܗ ܕܡܙܡܘܪܐ ܕܟܠܐ
ܐܦܝ ܣܝܡܬܗ ܕܢܦܫܩܘܢ ܐܠܗܘܗܝ. ܘܒܬܪ ܗܘܐ ܐܡܪ ܐܦ ܠܡܙܡܘܪܐ
ܗܘ ܕܐܡܠܬܝ . . ܘܠܗܘ ܕܫܒܚܬܝ. ܘܠܗܘ ܕܐܡܪܬܝ ܘܠܗܘ ܕܐܡܪܝܢ.
ܘܠܗܘ ܕܡܢܐ. ܘܠܐܚܪܢܐ ܕܒܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܐܡܪ ܐܢܐ. ܗܘܝܘ ܦܪܘܩܢ
ܕܐܡܪ ܡܛܠ ܡܙܡܘܪܐ ܗܘ ܕܐܡܪ ܡܪܝܐ ܠܡܪܝ ܕܬܒ ܠܟ ܡܢ
ܝܡܝܢܝ. ܕܒܪܘܚܐ ܐܡܪ . . ܘܗܘܐ ܡܙܡܘܪܐ ܘܐܚܪܢܐ ܕܐܡܪܬܝ . .
ܡܛܠ ܗܝ ܕܒܬܪ ܡܙܡܘܪܐ ܗܘ ܕܫܡܥܬܝ ܐܡܪܝܢ ܠܗ. ܘܐܦ ܗܘܝ
ܪܘܚ ܠܡܫܝܚܐ. ܕܡܙܡܘܪܐ ܕܫܡܥܬܝ ܡܢܗܘܢ ܡܪܝ ܐܘܓܝܢܘܣ.
ܠܡܫܒܚܘ ܐܠܗܐ ܐܝܟ ܛܟܣܗ . . ܟܕ ܕܟܘܠܗ ܗܘܐ ܢܫܡܥ.
ܡܛܠ ܕܗܘܐ ܠܥܡܐ ܡܢ ܩܠܗ ܠܟܠ. ܘܠܟܠ ܡܙܡܘܪܐ. ܡܫܠܡ
ܒܪܘܚܐ ܚܕ ܡܙܡܘܪܐ ܐܢܐ ܟܘܠܗ.

ܫܠܡ ܕܝܠܗ.

ܬܘܒ ܡܫܠܡ ܕܝ̈ܠܗ ܕܡܪܝܐ ܕܕܡܝ ܠܟܠܗܘܢ
ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܢܓܢܐ ܡܫܡܠܝܐ ܗܘܐ ܠܗܘܢ
ܐܪܝܘܗܝ ܐܘ ܐܦ ܢܓܢܐ ܐܠܝܨܘ ܠܗܘܢ ܐܪ̈ܓܢܐ.

ܠܐ ܫܡܥܝܢ ܘܠܦܫܝܢ ܕܗܘܐ ܐܝܟ ܡܢ ܢܓܢܐ ܡܢܩܐ ܕܐܠܝܨܘ
ܠܗܘܢ ܐܪܝܘܗܝ ܡܫܡܫܢܐ. ܐܠܐ ܠܝ ܕܗܘ ܠܟܠܗܘܢ. ܗܘܐ ܓܝܪ

[1] Ms. ܘܬܒ.

geweissagt hat[1], sondern David allein (that es). Dieser nämlich allein weissagte, indem er mit einem musikalischen Instrument spielte[2]. Freilich muss man dabei wissen, dass er nicht alle Psalmen Davids[3] mit musikalischen Instrumenten begleitete, sondern einige ....
Aber Psalm 3, 6, 51, die über seine Verfolgung und seine Sünde gedichtet sind, hat er nicht mit musikalischen Instrumenten gespielt, sondern mit Leid, mit Trübsal, mit Weinen[4].

Zu Ende ist Cap. XVI.

Cap. XVII, welches kund thut, aus welchem Grunde der heil. Geist antrieb, dass Psalmen mit Gesang vorgetragen werden, wie einst so jetzt.

Einige von den Auslegern haben gesagt, dass David Harfen und Zithern und Hörner und Cymbeln und sonstige musikalische Instrumente anfertigte, mit denen er die Psalmen vortrug. Und auch andere Psalmensänger beauftragte er, mit diesen Instrumenten die Psalmen vorzutragen. Zu jener

[1] An Fälle wie 1 Sam. 10, 5 und 2 reg. 3, 15 denkt unser Verfasser nicht, weil er nur die schriftstellernden Propheten hier im Auge hat. Das ist bei seinem weiten Begriff von der Prophetie (cap. 18) etwas auffallend.

[2] Dieser Satz soll nach Cerianis pseudo-hippolytischer Einleitung in den Psalter (cfr. Ceriani, l. c. fol. 6r, col. 2, Zeile 26) auf Origenes zurückgehen, aber dort finde ich ihn nicht. Er wird also pseudo-origenistisch sein.

[3] Der Ausdruck „Psalmen Davids" ist nach den Ausführungen von cap. 5 im Munde unseres Verfassers nur verständlich, wenn man eine Akkommodation an die populäre Redeweise annimmt.

[4] Auch Origenes vertritt im Grossen und Ganzen diese Ansicht (cfr. Migne, Tom. 12, col. 1072 C).

ܒܟܢܘܫܝܗܘܢ ܡܬܐܡܪܐ ܗܘܐ ܡܢ ܡܙܡܪ̈ ܒܡܐܢܐ ܡܘܣܝܩܝܐ. ܗܕܐ
ܐܦ ܙܘܥ ܠܟܢܫܐ. ܕܠܐ ܡܠܘܝܘ ܡܙܡܘܪ̈ܐ ܕܕܘܝܕ ܒܗܢ ܡܐܢ̈ܐ
ܡܘܣܝܩܝ̈ܐ ܡܙܡܪ̈ ܗܘܐ ܠܗܘܢ. ܐܠܐ ܡܢܗܘܢ[1] . . . .
ܐܠܐ ܡܢܐ ܡܐ ܫܡܥܘ ܐܠܘܙܝ. ܘܡܢܐ ܠܐ ܒܙܘܥܬܐ. ܘܐܢܡܒܒܠ
ܐܠܗܐ ܐܝܟ ܠܫܒܘܚܝ. ܕܐܡܒܪܝܢ ܒܟܠ ܪܘܚܗ ܘܒܟܠ ܢܦܫܗ.
ܠܗ ܒܗܢ ܡܐܢ̈ܐ ܡܘܣܝܩܝ̈ܐ ܡܙܡܪ̈ ܗܘܐ ܒܗܘܢ. ܐܠܐ ܒܗܢ ܢܦܫܐ
ܘܒܡܠܬܐ ܘܒܩܠܐ.

ܫܠܡ ܕܝܗ.

ܘܫܠܡܘ ܕܬܫܒܚܬ̈ ܕܝܘܡܐ ܕܥܠܬ ܐܢܝ
ܒܒܝܬܐ ܐܚܪܢ ܬܘܒ ܡܫܝܚܐ
ܕܢܬܙܡܪܘܢ ܡܙܡܘܪ̈ܐ ܒܟܢܫܐ ܗܢܝܢ ܘܗܘܢܐ.

ܐܠܝܢ ܡܢ ܡܫܡܫܢܐ ܐܡܪܘ. ܕܕܘܝܕ ܪܒ ܒܢ̈ܝܐ ܘܫܠܡܬܐ. ܘܡܢܢܬܐ
ܘܙܘܠܐ. ܘܡܢܘܐ ܕܡܐܢ̈ܐ ܡܘܣܝܩܝ̈ܐ. ܕܒܗܘܢ ܡܙܡܪ̈ ܗܘܐ ܠܡܙܡܘܪ̈ܐ..
ܐܘ ܠܡܙܡܪ̈ܢܐ ܐܚܪ̈ܢܐ ܒܗܘܢ ܒܗܠܝܢ ܡܐܢ̈ܐ ܦܝܫ ܗܘܐ ܕܢܙܡܪܘܢ
ܠܡܙܡܘܪ̈ܐ .. ܒܗܘ ܙܒܢܐ. ܒܗܠܝܢ ܐܬܪ̈ܐ ܐܚܪ̈ܢ ܬܘܒ ܕܢܬܙܡܪܘܢ
ܡܙܡܘܪ̈ܐ. ܒܡܐܢ̈ܐ ܡܘܣܝܩܝ̈ܐ ܘܒܡܢܝܢܬܐ ܘܒܩܠܐ .. ܫܘܡ ܕܝܢ
ܗܫܐ ܐܚܪ̈ܢ ܬܘܒ ܕܢܬܙܡܪܘܢ ܡܙܡܘܪ̈ܐ ܒܒܝܬܐ. ܒܡܢܝܢܬܐ ܘܒܩܠܐ ..
ܐܠܐ ܙܘܥ ܕܢܦܫܐ ܕܡܫܬܠܡܐ ܐܚܪ̈ܢ ܬܘܒ ܕܗܘܢܐ ܢܬܙܡܪܘܢ

[1] Im Ms. folgt hier eine Lücke von 3 ½ Zeilen. Der ausgefallene Text wies darauf hin, dass die schon sub κεφαλαιον XIV erwähnten „tešbĕḥâthâ“ ohne Musikinstrumente vorgetragen wurden. Hier kürzt also der Schreiber offenbar um Wiederholungen zu vermeiden.

Zeit trieb der heil. Geist an, die Psalmen mit zwiefachem Mittel zum Vortrag zu bringen: durch Instrumental- und Vokalmusik. Heute hat der heil. Geist angetrieben die Psalmen in der Kirche mit einem einfachen Mittel[1] zum Vortrag zu bringen: durch Gesang[2]. (Und das ist richtig.) Aber wir müssen erforschen, weshalb der heil. Geist antrieb, die Psalmen einst und jetzt auf diese verschiedene Weise zum Vortrag zu bringen. Und betreffs des ersteren sagen wir: der Geist der geknechteten Menschen (kommt) in hässlichen Lauten des Gesanges (zum Ausdruck) und schwächt [den Eindruck der göttlichen Gesetze] und Gebote ab. [Deshalb hat der heil. Geist angetrieben, dass zu jener Zeit die Psalmen mit diesen zwei Mitteln zum Vortrag gebracht würden: durch Instrumental- und Vokalmusik. Und bezüglich des zweiten sagen wir: Deshalb wurden verbunden] mit Psalmen liebliche Laute und schöne Melodien des Gesanges damit, wenn Menschen sie singen, mit ihnen die göttlichen Gesetze und Befehle durch die Lieblichkeit des Gesanges in ähnlicher Weise zur Rettung und Hülfe ihrer Seelen eindringen, wie wenn weise Ärzte Honig und Arznei mischen und die Kranken zu ihrer Hülfe und Heilung trinken lassen[3]. Daher nehmen viele Menschen die Worte der Propheten oder Apostel, weil sie ohne lieblichen Gesang und ohne die schönen Melodien unseres Herrn vorgetragen, vielmehr einfach gelesen oder erzählt werden, nicht fest in ihr Gedächtnis auf. Die Worte der Psalmen

---

[1] Dieser Ausdruck schliesst natürlich die Beobachtung Dietrich's (l. c. pag. 5) nicht aus, dass der Vortrag des Psalms sich je nach der Gelegenheit, bei der er gesungen wurde, in verschiedenartigen Tonlagen bewegte.

[2] Beachte, dass dies nicht allgemeine Ansicht in Syrien war. Wie aus der Ethik des Barhebraeus (cfr. Bedjan, l. c. pag. 58—60) hervorgeht, gab es in Syrien eine Gruppe von Eremiten, die das Singen des Psalters

ܡܙܡܘܪܐ ܦܫܝܛ ܗܘܐ܀ ܘܐܦܢܝܘ ܡܛܠ ܕܚܕܐ ܪܘܚܐ ܕܐܬܦܫܝܢ
ܒܟܝܢܐ ܒܟܝܢܬܐ ܘܒܩܠܐ ܡܫܡܥܢܐ ܕܙܡܪܐ. ܘܡܛܠ [ܢܡܘܣܐ][1]
ܘܦܘܡܝܢܐ [ܠܐܘܬܐ]. [ܡܛܠ ܗܘ ܕܐܚܪܝܢ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܕܢܬܙܡܪܘܢ
ܒܗܘ ܙܒܢܐ ܡܙܡܘܪܐ ܒܗܘܢ ܐܠܗܐ ܒܟܢܪܐ ܡܘܣܝܩܝܐ ܘܒܟܝܢܬܐ
ܘܒܩܠܐ.. ܘܡܛܠ ܕܐܬܦܫܝܛܬ ܐܦܢܝܘ ܡܛܠܗܘܢ ܐܠܐܫܠܛ] ܒܡܙܡܘܪܐ
ܡܢܝܢܬܐ ܗܘܢܝܐ ܕܙܡܪܐ. ܘܩܘܠܐ ܩܝܬܪܐ ܕܙܡܪܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܡܢ ܢܙܡܪܘܢ
ܐܝܟ ܒܟܢܪܐ. ܢܢܣܒܘܢ ܒܗܘܢ ܢܡܘܣܐ ܘܦܘܡܝܢܐ ܠܐܘܬܐ. ܒܝ
ܗܘܢܝܐ ܕܙܡܪܐ. ܒܦܘܪܫܐ ܡܚܘܕܝܬܐ ܕܢܦܫܬܗܘܢ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܦܣܩܬܐ
ܣܓܝܐܬܐ ܕܢܦܠܛܝܢ ܕܓܒܐ ܒܡܡܩܪܒܢܐ ܘܒܦܘܡܝ ܒܫܪܒܐ ܠܚܘܕܝܬܐ
ܘܣܘܟܠܐ ܕܠܗܘܢ.. ܩܠܐ ܗܢܘܢ ܕܢܟܬܐ ܐܘ ܕܡܠܟܝܢܐ. ܡܛܠ
ܕܠܗ ܒܡܝܬܘܬܐ ܗܘܢܝܐ ܘܩܘܠܐ ܩܝܬܪܐ ܕܡܢ ܡܬܐܡܪ ܐܠܐ
ܡܣܬܟܠܬܐ ܡܬܐܡܪ ܐܘ ܡܬܐܡܪܝܢ. ܠܗ ܦܣܩܬܐ ܠܟܠܒ ܒܗܘܢ
ܫܢܝܐ ܒܚܘܕܝܬܗܘܢ. ܩܠܐ ܕܝܢ ܕܡܙܡܘܪܐ ܡܛܠ ܕܒܡܝ̈ܬܬܐ
ܩܝܬܪܬܐ ܘܩܘܠܐ ܗܘܢܝܐ ܡܙܕܡܪܝܢ ܩܝܬܪܬܐ ܡܒܒܝܢ ܒܗܘܢ
ܒܟܝܢܐ ܒܚܘܕܝܬܗܘܢ. ܐܝܟܢܐ ܕܠܗ ܒܚܙܝܬܐ. ܐܠܐ ܘܒܟܠܬܐ ܘܒܦܣܩܬܐ
ܘܡܬܘܪܬܐ ܢܙܡܪܘܢ ܐܢܝܢ.. ܘܗܘܐ ܡܬܐܡܪܝܢ[2] ܒܩܠܐ ܘܡܟܝܬܐ

---

[1] Die eingeklammerten Worte sind von mir gesetzt. Im Ms. stehen an ihrer Stelle kleinere oder grössere Lücken, offenbar, weil der Schreiber hier seine Vorlage nicht mehr zu lesen vermochte.

[2] Ms. ܡܬܐܡܪܘܢ.

---

verwarfen und heiliges Schweigen forderten. Sie sagten, „dass alles leiblich Angenehme, das für den notwendigen Bestand des Leibes keine Bedeutung habe, vom Bösen sei, und dass Gesänge Annehmlichkeiten seien, die nicht notwendig wären.“

3 Dieser Vergleich findet sich auch bei Basilius in seiner ὁμιλία εἰς τὸν πρῶτον ψαλμὸν, cap. I (cfr. Migne, Tom. 29, col. 212).

aber, weil sie mit schönem Gesang und lieblichen Melodien vorgetragen werden, prägen die Menschen begierig in ihr Gedächtnis ein, um sie nicht nur in den Kirchen, sondern auch in den Häusern und auf den Wegen und Strassen zu singen[1], und so pflegt man den heil. Gesang. Und so kommt es, dass, wenn ein Mensch tierischen Grimm hat, sobald er anfängt, die Psalmen zu singen, wird er milde und nachgiebig. Und wenn er andere trifft, die sie mit Gesang vortragen, so überredet er seinen Zorn und wird (davon) befreit. Also der heil. Geist hat es gut bedacht, dass er die Psalmen mit lieblichem Gesang verband. Es sollten die Menschenkinder sich an die göttlichen Gebote und Befehle halten, die in den Psalmen enthalten sind, und sollten sie ausüben. Wiederum hat der heil. Geist angetrieben, die Psalmen mit lieblichem Gesang vorzutragen, damit, wenn Menschen sie singen, die Hohen gebrochen werden und bitten, wie sie gelehrt sind, aber sich nicht erniedrigen bei den verletzenden und abscheulichen Liedern, welche die Widerstandskraft der Seele schlaff machen. Wiederum hat der heil. Geist angetrieben, dass Psalmen mit musikalischen Instrumenten[2] und lieblichem Gesang vorgetragen würden, damit sie, wenn die Juden sie vortrugen, die Wunder bezeugten, die Gott in ihrem Volke gethan hat in Ägypten und in der Wüste und damit man seine Thaten und Wunder nicht vergässe, wie David sagt, dass man sie vergessen habe. Wiederum hat der heil. Geist angetrieben, dass die Psalmen mit Gesang vorgetragen würden, damit die Menschenkinder Gott völlig und laut

---

[1] Auch dieser Gedanke klingt an die Ausführungen des eben genannten Capitels aus Basilius an.

[2] Es liegt auf der Hand, dass dieser ganze die jüdische Vortragsweise mit Instrumentalmusik begründende Gedanke nicht in den Zusammenhang passt.

ܕܠܒܘܫܬܐ . . ܘܡܢ ܗܪܟܐ ܠܝ ܐܝܟ ܐܢܐ ܠܟܘ ܚܒܝܒܐ ܕܝܚܝܕܘܬܐ. ܒܪ
ܫܒܬܗ ܕܡܦܩܐ ܘܐܡܪ ܒܗܘܢ ܒܟܘܡܪܘܬܐ ܡܫܒܚܬܐ ܘܦܫܛ . .
ܘܠܝ ܫܡܥܐ ܠܐܚܪܢܐ ܕܡܬܕܡܪܝܢ ܠܗܘܢ ܒܡܠܟܘܬܐ. ܡܫܝܚ ܠܫܒܚܬܗ
ܘܡܫܒܚܬܐ . . ܦܩܕ ܠܡܚܠܦܬܗ ܐܦܪܘܫ ܗܘܐ ܡܫܝܚܐ. ܘܢܚܬܘܗܝ ܒܟܡ
ܟܘܡܪܘܬܐ. ܩܠܐ ܗܘܬܐ ܘܡܠܟܘܬܐ ܕܝܗܘܕܐ. ܠܐܢܛܝܟܘܣ ܒܢ̈ܝܫܐ ܠܟܢܘܫܬܐ
ܘܦܘܡܪܐ ܠܐܠܗܐ ܕܐܝܬ ܒܟܘܡܪܘܬܐ ܘܫܡܥܘܢ ܐܚܘܗܝ. ܗܘܐ ܕܝܢ ܐܠܟܝܡ
ܗܘܐ ܡܫܝܚܐ ܕܠܐ ܕܡܪܝܢ ܟܘܡܪܘܬܐ ܒܝܬ ܡܫܒܚܬܐ ܗܘܢܢܝܐ ܕܡܪܐ ܐܡܚܠ
ܕܡܢ ܢܕܪܘܢ ܐܝܟ ܒܢ̈ܝܫܐ. ܗܟܢ ܕܠܟܠܐ ܠܐܪܟܘܢ ܘܢܗܘܘܢ
ܐܡܚܠ ܕܦܟܘܡ. ܘܠܐ ܠܐܝܬܘܗܝ ܕܝܢ ܡܒܝܬܐ ܚܫܝܒܬܐ ܘܡܫܒܚܬܐ
ܘܡܪܦܝܢ ܒܟܢܫܘܬܗ[1] ܕܢܫܐ. ܗܘܐ ܐܟܚܕ ܗܘܐ ܡܫܝܚܐ ܕܢܕܪܘܢ
ܟܘܡܪܘܬܐ ܒܝܬ ܡܐܬܐ ܡܫܡܫܢܝܬܐ. ܘܒܝܬ ܡܫܒܚܬܐ ܗܘܬܐ. ܐܡܚܠ
ܕܡܢ ܢܡܪܘܢ ܐܝܟ ܣܘܕܐ. ܠܐܒܘܗܝ ܠܟܕܡܪܬܐ ܕܫܒܪ ܠܐܠܗܐ
ܒܟܡܠ ܕܒܗܘܢ ܒܟܕܒ ܘܒܡܕܒܪܐ. ܘܠܐ ܢܗܘܘܢ ܒܟܢܘܫܝܐ
ܘܠܕܡܪܬܗ. ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܕܘܝܕ ܕܢܗܘܐ. ܗܘܐ ܐܟܚܕ ܗܘܐ ܡܫܝܚܐ
ܕܒܝܬ ܡܫܒܚܬܐ ܢܕܪܘܢ ܟܘܡܪܘܬܐ. ܐܡܚܠ ܕܡܠܟܘܬܗ ܘܦܠܛܘܬܗ ܢܕܪܘܢ
ܘܢܦܠܘܢ ܒܢ̈ܝܫܐ ܠܐܠܗܐ. ܘܗܘ ܒܠܚܘܕ ܒܝܬ ܩܠܐ ܡܫܝܚܬܐ
ܕܠܐ ܡܫܒܚܬܐ. ܐܠܐ ܘܐܦ ܒܡܫܒܚܬܐ ܕܝܠܗ. ܗܘܐ ܐܟܚܕ ܗܘܐ ܡܫܝܚܐ
ܕܢܕܪܘܢ ܟܘܡܪܘܬܐ ܒܡܫܒܚܬܐ. ܐܡܚܠ ܕܪܘܚܐ ܕܢܫܐ ܘܡܒܟܪܝܘܬܐ
ܕܦܩܪܐ ܕܐܠܗܝܢ ܕܡܬܕܡܪܝܢ ܒܗܘܢ. ܫܘܬܐ ܘܠܐ ܦܠܝܓܝܐ ܢܗܘܘܢ.
ܘܢܬܢܫܚܘܢ ܡܢ ܐܬܪܐ ܒܢ̈ܫܬܗܘܢ. ܘܢܫܬܕܪܘܢ ܐܝܟ ܒܦܠܓܘܬܗܘܢ . .
ܗ̄ ܐܡܠܟ ܕܦܠܓܝܢ ܪܘܚܐ ܕܢܫܬܗܘܢ ܕܒܢ̈ܝܫܐ. ܡܢ ܡܒܟܪܝܘܬܐ

[1] Ms. ܒܣܢܘܬܗ.

priesen und rühmten und nicht allein mit einfachen Stimmen ohne Gesang, sondern auch mit Gesang. Wiederum[1] hat der heil. Geist angetrieben, die Psalmen mit Gesang vorzutragen, damit die Eindrücke auf die Seele und die Wirkungen auf den Leib gleich stark und nicht verschiedenartig seien und man mit der Seele ihre Vortrefflichkeit erkenne, aber sie auch mit dem Leibe befolge. Wenn nämlich die Eindrücke auf die Seele der Menschen von den Wirkungen auf ihre Leiber verschieden sind, dann ist's, wie bei Pilatus, der in seiner Seele erachtete, dass keine einzige des Todes würdige Sache an Jesu wäre, aber mit seinem Leibe die entgegengesetzte Thätigkeit von dem ausübte, was er in seiner Seele (für Recht) erachtete, d. h. er liess ihn schlagen mit Geisseln und überantwortete ihn, dass er gekreuzigt wurde. Das ist auch ähnlich bei jenen Ältesten, die sich an Susanna versündigten, die in der Bewegung ihrer Seele eine unreine That über ihr beschlossen, aber nicht imstande waren, sie auszuführen mit der Thätigkeit ihres Leibes. Aber wenn die Eindrücke auf die Seele gleich stark sind, wie die Wirkung auf den Leib, dann ist's, wi wenn Menschen in ihrer Seele das Vortreffliche erkennen, aber es (zugleich) auch ausführen mit der Thätigkeit ihres Leibes. Wiederum hat der heil. Geist angetrieben, dass die Psalmen mit musik. Instrumenten[2] und lieblichem Gesang vorgetragen würden, damit die Gedanken der Seele und die Glieder derer, die sie singen, den Harfen und Zithern und Pauken und Triangeln (?) und Cymbeln und dem Gesang entsprächen und der heil. Geist dadurch liebliche Lieder

[1] Der hier beginnende Passus bis zum nächsten Wiederum ist, wie die Beispiele des Pilatus und der Ältesten in der Susannageschichte beweisen, eine freie Bearbeitung der letzten 15 Zeilen des § 27 des Marcellinusbriefes (cfr. l. c. pag. 999.)

[2] Auch dieser Gedanke passt nicht in den Zusammenhang. Aber er greift nicht auf die jüdische Vortragsweise zurück, da er ja vom

ܕܦܪ̈ܕܝܣܗܘܢ. ܐܝܟ ܦܠܛܘܣ ܕܐܡܝܢ ܒܢܦܫܗ ܕܠܒܫ ܒܗ
ܒܫܘܡܠܐ ܐܦܠܐ ܚܕܐ ܚܒܠܬܐ ܕܫܘܡܠܐ ܠܫܘܡܠܝܐ. ܘܒܦܪ̈ܕܝܣܗ ܫܦܝܪ
ܡܫܒܚܢܘܬܐ ܒܫܠܡܘܬܐ ܕܗܘ ܡܢ ܕܐܡܝܢ ܒܢܦܫܗ. ܗܘ ܕܢܓܝܪܗ
ܒܦܬ̈ܓܡܐ ܘܐܬܒܣܡܗ ܕܢܬܕܡܩ . . ܘܐܝܢܐ ܕܗܘܐ ܡܫܝܚܐ ܕܫܦܝܪ
ܒܠܐ ܫܘܫܡ. ܕܐܡܝܢܘ ܒܠܒܗ ܒܪܘܚܢܘ ܢܦܫܬܗܘܢ ܠܡܦܩܬܐ.
ܠܐ ܕܝܢ ܐܡܝܢ ܕܫܡܪܘܬܗ ܒܡܫܒܚܢܘܬܐ ܕܦܪ̈ܕܝܣܗܘܢ . . ܘܐܠܐ
ܕܝܢ ܐܡܝܢ ܕܪ̈ܘܚܐ ܕܢܦܫܬܗܘܢ ܫܘܝܢ. ܒܗ ܡܫܒܚܢܘܬܐ ܕܦܪ̈ܕܝܣܗܘܢ.
ܐܝܢܐ ܕܐܢܫ̈ܝ ܕܡܬܬܚܡܝ ܒܢܦܫܬܗܘܢ ܡܫܬܪ̈ܐ. ܘܦܬܓܡ ܠܗܘܢ
ܒܡܫܒܚܢܘܬܐ ܕܦܪ̈ܕܝܣܗܘܢ. ܠܗܘ ܐܚܒ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܕܢܬܕܡܪܘܢ
ܡܬܡܗܘܪܐ. ܒܡܐܬܐ ܡܬܬܣܡܟܝܢ ܘܒܡܢܬܐ ܗܢܝܐܬܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܢܗܘܘܢ
ܚܘܫܒܐ ܕܢܦܫܐ ܗܘܕܝܐ ܕܐܝܟܢ ܕܡܬܡܪܝܢ ܠܗܘܢ. ܐܝܟ ܕܡܢܬܐ
ܘܡܬܬܪ̈ܐ ܘܦܬܓܡܐ ܘܦܩܕܐ ܘܪ̈ܓܠܐ ܘܡܢܬܐ. ܘܢܫܡܥ ܒܗܘܢ ܕܗܘ
ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܡܢܬܐ ܗܢܝܐܬܐ ܕܢܛܘܪܐ ܦܘܩܕܢܐ ܕܡܫܝܚܐ . . ܦܬܓܡ
ܡܛܠܗܕܐ ܐܚܒ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܕܢܬܕܡܪܘܢ ܡܬܡܗܘܪܐ ܒܡܢܬܐ ܫܘܢܝܐ.
ܐܝܟܢܐ ܕܢܗܘܘܢ ܫܘܝܢ ܙܘܥܐ ܕܢܦܫܐ ܒܗ ܡܫܒܚܢܘܬܐ ܕܦܪ̈ܕܝܣܐ ܕܐܝܟܢ
ܕܡܬܡܪܝܢ ܒܗܘܢ . . ܘܡܬܐܡܢܝܢ ܡܫܬܪ̈ܐ ܒܢܦܫܬܗܘܢ . . ܘܢܫܒܚܘܢ
ܐܢܘܢ ܒܡܫܒܚܢܘܬܐ ܕܦܪ̈ܕܝܣܐ.

ܫܠܡ ܕܝܢ.

Messias redet, sondern scheint ein späterer Einschub von der Hand eines jener „Weltkinder“ zu sein, die (cfr. die Ethik des Barhebraeus bei Bedjan l. c. pag. 61 f) Instrumentalmusik und sogar Reigentanz für den christl. Gottesdienst forderten. Barhebraeus hat diese Geister später scharf zurückgewiesen und nur die Orgel ('orgânôn 'abhûbhânâyâ) der Römer gebilligt cfr. l. c. pag. 64 f.

der Bewahrung der Gebote des Messias sammle. — Also deshalb hat der heil. Geist angetrieben, dass die Psalmen mit würdigem Gesang vorgetragen würden, damit die Eindrücke auf die Seele gleich seien den Wirkungen auf den Leib derjenigen, die sie vortragen, und damit man sie in der Seele vortrefflich erachte, aber sie auch ausführe mit den Bethätigungen seines Leibes.

Zu Ende ist Cap. XVII.

Cap. XVIII, gegen jene Juden, die da sagen, dass David kein Prophet war, weil Gott nicht mit ihm sprach und ihn auch nicht sandte.

Wir wenden dagegen ein: Wenn er deshalb, weil Gott nicht mit ihm sprach, kein Prophet war, dann ist jeder mit dem Gott spricht, ein Prophet und es werden Abimelech und Pharao und der Satan, mit denen Gott sprach, als Propheten erfunden. Auch Joseph, weil er nach Ägypten gesandt wurde, ist (dann) ein Prophet. Aber ihre Worte sind nicht wahr. Dass aber David Prophet war und dass er im Geiste Gottes die Psalmen gesprochen, bezeugen unser Herr und die Apostel Petrus und Paulus, wie wir im Cap. XV kund gethan haben. Auch David selbst legt ein Zeugnis dafür ab. Das steht geschrieben im Buche Samuel, woselbst David sagt: Der Geist des Herrn hat mit mir geredet und sein Wort ist auf meiner Zunge (2 Sam. 23, 2) Aber man muss wissen, dass ein Engel der prophetischen Rede Davids nicht nahe war, wie bei der prophet. Rede Moses und anderer Propheten, auch ihm die göttlichen Worte nicht auslegte, wie bei Mose und anderen.[1] Auch sah er mit

---

[1] So kam es, dass David oft, wie Theodor in der Auslegung von Psalm 62, 2 (cfr. Corderius, l. c. Tom. II, pag. 337) bemerkt, Grösseres aussprach, als er selbst wusste.

ܡܛܠܬܗ ܕܝܢ̄ ܒܥܘܡܠܐ ܚܘܒܬܐ ܦܠܘܗܝ ܕܐܡܪܢܢ
ܕܕܘܟ ܠܗ ܢܚܠ ܐܠܗܘܬܗ ܗܘܐ
ܡܚܝܠܐ ܕܠܐ ܡܚܠܠܐ[1] ܒܥܡܗ ܐܠܗܐ ܘܐܦܠܐ ܚܝܪܗ.

ܐܡܪܝܢ ܒܥܘܡܠܐ. ܕܐܢ ܡܚܝܠܐ ܕܠܐ ܡܚܠܠܐ ܒܥܡܗ ܐܠܗܐ. ܠܡܐ ܢܚܠ ܐܠܗܘܬܗ. ܡܛܠ ܕܡܚܠܠܐ ܒܥܡܗ ܐܠܗܐ ܢܚܠ ܗܘ . . ܘܡܫܬܡܥܝܢ ܐܝܟܢܐ ܘܦܪܫܘܗܝ ܘܡܚܝܠܐ ܕܡܚܠܠܐ ܒܥܡܗܘܢ ܐܠܗܐ ܢܚܬܐ ܐܝܟ . . ܘܚܘܫܒ ܡܚܝܠܐ ܕܐܬܠܕܪ ܒܥܡܪܝܢ. ܐܦ ܗܘ ܢܚܠ ܗܘ . . ܠܐ ܕܝܢ ܫܪܪܐ ܡܠܬܗܘܢ. ܕܐܠܗܘܬܗ ܕܝܢ ܕܘܟ ܢܚܠ ܘܕܟܪܘܢܐ ܕܐܠܗܐ ܐܡܪ ܐܝܟ ܒܡܡܟܘܬܐ . . ܫܦܝܪ[2] ܡܪܢ ܘܐܬܬܪܘܨ ܘܐܬܒܣܣ ܡܠܬܢܐ. ܐܝܟ ܕܢܦܩܝܢ ܒܡܛܠܬܗ ܗܘ ܕܚܕ . . ܘܐܦ ܗܘ ܕܘܟ ܫܦܝܪ ܒܠܐ ܗܘܐ. ܡܛܠ ܕܝܢ ܒܡܐܬܐ ܕܫܡܘܐܝܠ ܢܚܠ. ܕܐܡܪ ܕܘܟ ܦܘܚܗ ܕܡܪܐ ܡܠܒܒܐ ܒܗ. ܘܡܠܒܒܗ ܒܠܐ ܠܥܝܢ . . ܒܪܡ ܕܝܢ ܙܕܩ ܠܡܐܒܕ. ܕܠܐ ܦܪܝܩ ܗܘܐ ܚܕ ܡܢ ܩܢܘܡܐ ܠܐܠܗܘܬܗ ܕܕܘܟ. ܐܝܟܐ ܕܦܪܝܩ ܗܘܐ ܠܐܠܗܘܬܐ ܕܡܘܫܐ ܘܕܢܒܝܐ ܐܚܪܢܐ. ܘܠܗ

[1] Ms. ܕܠܐܡܚܠܠܐ, für ܕܠܐ ܡܚܠܠܐ.
[2] Ms. ܕܫܦܝܪ.

seinen Augen keine Bilder, wie Mose und andere Propheten, sondern die Kraft des heil. Geistes[1] sprach in seiner Seele und hielt die leibliche Zunge fest und bewegte sie, wie der Schriftgelehrte und Schreiber das Rohr.[2] Und deshalb sind seine Worte verschieden von denen der Propheten. Und nicht findet sich in ihnen jenes: So spricht der Herr, wie in den Worten der Propheten.

Zu Ende ist Cap. XVIII.

Cap. XIX, welches kund thut, ob die Psalmen in derselben chronolog. Ordnung, in der sie einer nach dem andern gedichtet wurden, in diesem Buche zusammengestellt und geordnet wurden, oder ob anders.[3]

Wir sagen, dass die Psalmen in diesem Buche nicht nach der Ordnung des Vorher und Nachher der Zeiten, in denen sie nach einander gedichtet wurden, geordnet sind, sondern auf eine andere Weise, (nämlich) wie sie gefunden wurden. Denn es giebt Psalmen, die, obgleich sie in ihren Zeiten und Geschichten anderen vorausgehen, dennoch hinter sie gesetzt und geordnet sind. Also sind erste als letzte

[1] Wenn hier die Kraft des heil. Geistes den prophet. Sänger treibt, so ist dies kein Widerspruch mit dem oben über Gott Gesagten. Der Psalter ist eben, wie Ephraem (l. c. Tom. I, pag. 433 B) es ausdrückt, ein Werk der Trinität.

[2] Diese starke Betonung der göttlichen Causalität, welche die bewusste Thätigkeit des Menschen beim Zustandekommen der Inspiration vollständig ausschliesst, findet sich unter demselben Bilde bei Ephraem (Opera l. c. I, 433 A), Chrysostomus (Migne, Tom. 55, col. 184) und Daniel von Ṣalaḥ (Mus. Brit. Add. 17187 fol. 117 b rechts, Zeile 27).

[3] Der Inhalt dieses Capitels ist abgesehen von den Belegstellen aus dem Psalter, die wiederum selbständig gewählt sind, fast wörtlich der ὑπόθεσις εἰς τοὺς ψαλμοὺς des Athanasius (Migne, Tom. 27, col. 56) entnommen.

ܦܠܐܛܐ ܕܐܬܪ̈ܝܗܘܢ ܠܗܘ ܦܠܐ ܐܠܘܗܘܬܐ ܐܝܟ ܕܐܬܪ̈ܝܗܘܢ ܠܥܡܡܐ ܘܠܐܢܫܐ . . ܘܐܦܠܐ ܒܒܢ̈ܘܗܝ ܚܕܐ ܕܡܘܬܐ ܐܝܟ ܕܚܕܐ ܡܘܡܐ ܘܒܢ̈ܝܐ ܐܢܫܐ. ܐܠܐ ܢܒܠܐ ܕܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܒܟܠ ܒܩܢܘܡܗ. ܘܡܠܒܒ ܗܘܐ ܠܚܟܡܬܐ ܕܦܓܪܗ ܘܡܬܒܢܐ ܗܘܐ ܠܗ. ܐܝܟ ܫܦܪܐ ܘܦܠܓܘܬܐ ܠܥܡܠܐ . . ܘܡܬܠܒܫܐ ܦܬܝܟܝ ܡܟܬܘܒ ܡܢ ܕܒܢ̈ܝܐ. ܘܠܒܬ ܒܗܘܢ ܗܘ ܕܗܘܟܢܐ ܐܡܪ ܡܪܢܐ. ܐܝܟ ܕܐܝܬ ܒܩܠܐ ܕܒܢ̈ܝܐ.

ܫܠܡ ܕܚܕ.

ܡܠܠܘܗܝ ܕܐܦܪܝܡ ܕܡܢܝܢܐ ܕܐܠ ܐܝܟ ܛܒܥܐ
ܕܒܢ̈ܝܐ ܕܒܗܘܢ ܐܬܡܛܪܘ ܡܪܡܘܬܐ ܚܕ ܒܬܪ ܚܕ
ܗܘܐ ܐܬܐܡܪ ܘܐܬܡܗܡܘ ܒܟܠܟܠ ܗܘܐ ܐܘ ܐܢܫܐܝܬ.

ܐܦܪܝܡ ܕܠܗ ܐܝܟ ܛܒܥܐ. ܕܡܬܡܘܐ ܘܟܠܐܢܫܐ ܕܒܢ̈ܝܐ ܕܒܗܘܢ ܐܬܡܛܪܘ ܡܪܡܘܬܐ ܚܕ ܒܬܪ ܚܕ. ܗܘܐ ܡܬܛܗܡ ܒܟܠܟܠ ܗܘܐ . . ܐܠܐ ܐܢܫܐܝܬ ܐܝܟ ܕܐܡܪܝܢ. ܗ̄ ܒܝܘܡ ܕܐܝܬ ܡܪܡܘܬܐ ܕܡܢ ܡܬܚܡ ܒܪ̈ܒܢܘܗܝ ܘܟܠܡܢܬܗܘܢ ܠܐܢܫܐ . . ܒܟܪܘܗܝ ܗܢܝܢ ܘܡܬܛܗܡ. ܘܒܪܝܗܘܢ ܡܬܛܗܡ ܡܢܬܐ ܐܢܫܐ. ܘܐܢܫܐ ܡܢܬܐ ܐܘ ܡܬܒܢ̈ܝܐ ܕܐܝܟ ܐܢܝܢ . . ܗܘ ܓܒܪ ܡܪܡܘܬܐ ܗܘ ܕܩܠܐ ܘܐܬܒܢܝ ܘܠܟܠܬܐ[1] ܕܐܬܘܗܝ ܒܪܝܟ ܗܘ ܡܪܝܐ ܕܠܟ ܐܬܪ̈ܝ ܠܥܡܪܐ . . ܕܐܡܪ ܕܗܘ ܡܢ ܪܓܠ ܠܗܘܠܝܢ ܘܦܠܓܘܗ. ܡܢܝܢ ܒܪ̈ܒܢܐ ܘܟܠܡܢܬܐ ܠܡܪܡܘܬܐ ܗܘ ܕܐܠܟܬܐ ܕܐܬܘܗܝ ܡܪܝܐ ܡܢ ܗܝܟܠܗ ܐܠܗܪ. ܕܐܡܪܗ ܕܗܘ ܡܢ ܪܘܦ ܗܘܐ ܠܗ ܐܝܟܢܘܢ ܒܪܗ . . ܘܡܬܒܢܝܢ

[1] Ms. ܩܠܐ ܘܐܬܪܒܥܐ, aber das ist ein Versehen.

angeordnet und letzte als erste oder mittlere z. B. jener 143. Psalm, den David gesungen hat, als er Goliath besiegt und getötet hatte, geht in Zeit und Geschichte jenem 3. Psalm voraus, den David dichtete, als ihn sein Sohn Absalom verfolgte. Wir sehen also, dass in unserem Buche dieser Psalm über Absalom vor jenen über Goliath gesetzt und eingereiht wurde. Und der 63. Psalm, den David dichtete, als er vor Saul in die Wüste floh, steht in Zeit und Geschichte vor dem 60. Psalm, den David nach dem Tode Sauls dichtete. Also wir sehen, dass in unserem Buche dieser (letztgenannte) Psalm vor dem eingeordnet wurde, der ihm in der Zeit vorausging. Und der Grund davon ist folgender: Als das Volk abfiel und die Götzen anbetete, verwarf es auch die Schriften der Propheten und die Psalmen ebenfalls. Und man verfolgte die Propheten, die da straften, und ihre Schriften verbrannte man und die Psalmen mit ihnen, wie z. B. der König Zedheqiyâ[1] an dem Propheten Jeremia und seiner Rolle that. Wiederum als das Volk wegen seiner Sünde in mancherlei Gefangenschaft geführt wurde, verbrannte man auch die Bücher der Propheten und Psalmen und sie gingen verloren.

Nach langer Zeit aber sammelte entweder Esra, der Schriftgelehrte, oder einer von den Propheten, indem er auf das Finden der Schriften der Propheten Sorgfalt verwandte, auch die Psalmen, wobei er nicht auf einmal alle Psalmen fand, sondern zu verschiedenen Zeiten. Und was er zuerst fand, das ordnete und stellte er zuerst; und was er zu zweit fand, das stellte er zu zweit, und das Dritte zu dritt, und so bei jedem einzelnen, ohne Berücksichtigung des Zusammenhanges und der Ordnung der Zeiten, in denen sie gedichtet

[1] Hier liegt natürlich ein Irrtum unseres Verfassers vor. Denn nach dem hebräischen und syrischen Text von Jerem. 36 hat Yôyaqîm, und nicht Zedheqiyâ die Verbrennung der Rolle des Jeremia angeordnet.

ܕܫܒܩ ܘܡܬܚܫܫ ܒܥܠܡܐ ܗܢܐ ܕܡܝܬܘܬܐ ܗܢܐ ܕܒܠܐ ܐܫܬܠܡ.
ܡܢ ܩܕܡ ܗܘ ܕܒܠܐ ܫܘܠܡ ܘܡܝܬܘܬܐ ܕܗܘ ܘܠܬܚܬܐ ܕܐܬܠܗܘܬ
ܐܠܗܘܢ ܐܠܗܘܢ ܐܝܟ ܐܫܥܝܐ ܚܙܝ. ܕܐܡܪܗ ܕܘܝܕ ܡܢ ܓܙܪܗ ܠܡܠܟܘܬܐ
ܡܢ ܩܕܡ ܢܛܘܪܐ .. ܩܕܝܫ ܒܪܒܐ ܘܒܡܥܒܕܬܐ ܒܪܗ ܕܗܘ
ܕܐܬܠܗܘܢ ܐܠܗܐ ܠܒܝܫ ܘܢܣܒ ܘܩܢܝܢܐ[1] ܒܠܒܢ. ܕܐܡܪܗ ܕܘܝܕ.
ܡܢ ܒܬܪ ܩܝܡܬܗ ܕܢܛܘܪܐ .. ܗܘܐ ܢܒܝܢ ܕܒܥܠܡܐ ܗܢܐ ..
ܡܬܚܫܫ ܗܢܐ ܡܝܬܘܬܐ ܡܢ ܩܕܡ ܗܘ. ܟܕ ܗܘ ܩܕܝܡ ܒܗܢܐ
ܒܪܒܐ .. ܘܒܥܒܕܐ ܗܘܐ ܗܘܐ ܗܢܐ ܢܘܪܐ. ܟܕ ܛܒܐ ܒܥܠܐ ܒܫܘܝܐ
ܦܠܚܝܢ. ܛܒܐ ܐܦ ܠܥܠܡܐ ܕܒܢܝܐ ܘܠܡܝܬܘܬܐ ܠܘܬ .. ܘܢܕܥܘ
ܠܒܢܝܐ ܕܡܬܚܫܒ ܗܘܘ ܠܗܘܢ. ܘܠܥܠܡܝܢܗܘܢ ܐܘܪܚܐ ܘܠܡܝܬܘܬܐ
ܒܥܕܢܗܘܢ. ܐܝܟ ܕܒܥܢ ܕܙܘܥܐ ܩܠܝܠ. ܠܐܘܪܚܐ ܢܦܠܐ ܘܒܥܠܝܡܘܬܐ ..
ܠܘܬ ܕܝܢ ܗܘ ܐܬܠܒܟܘ ܒܥܠܐ ܒܥܒܝܕܐ ܡܫܬܥܠܐ ܡܛܠ ܚܛܗܝܗܘܢ.
ܐܦ ܥܠܡܐ ܕܒܢܝܐ ܘܡܝܬܘܬܐ ܘܐܘܩܕܗ ܘܐܥܒܕܗ .. ܥܠܡܐ ܕܝܢ ܪܒܐ
ܗܘܝܐ. ܐܘ ܒܪܬܐ ܦܩܪܐ. ܐܘ ܚܕ ܡܢ ܒܢܝܐ. ܟܕ ܒܥܒܕ ܢܦܩܘܬܐ
ܒܠܐ ܡܥܒܕܢܘܬܗܘܢ ܕܥܠܡܐ ܕܒܢܝܐ. ܦܢܐ ܐܦ ܠܡܝܬܘܬܐ. ܟܕ ܒܗ
ܚܕ ܪܒܐ ܐܢܫ ܐܝܟ ܒܥܠܡܗܘܢ ܡܝܬܘܬܐ .. ܐܠܐ ܒܪܒܢܐ
ܡܫܬܥܠܐ. ܘܩܕܝܫܐ ܕܐܬܚܙܝ. ܘܛܒܥܗ ܘܫܡܫܗ ܩܕܝܫܐ.
ܘܒܠܐܦܢܝܐ ܕܐܬܚܙܝ ܫܡܫܗ ܠܐܦܝܐ .. ܘܠܒܠܒܠܐ ܠܒܠܐ ܘܗܘܝܐ
ܒܠܒܐ ܒܠܒܐ. ܟܕ ܠܐ ܒܢܩܫܬܐ ܘܛܒܥܐ ܕܪܒܢܐ ܕܒܗܘܢ ܐܬܐܡܪܘ ..
ܦܝܫ ܠܗ ܐܝܟ ܪܒܢܐ ܕܐܬܐܡܪܘ ܒܗܘܢ ܡܝܬܘܬܐ ܗܘܝܐ ܐܬܛܒܥܘ.
ܘܐܬܐܬܩܢܘ ܒܥܠܡܐ ܗܢܐ. ܐܠܐ ܐܝܟ ܪܒܢܐ ܕܡܫܬܠܡܘܢ .. ܕܡܢ

[1] Lee ܘܐܝܢܐ.

wurden. Die Psalmen[1] sind also in unserm Buche nicht nach den Zeiten geordnet und zusammengestellt, in denen sie gedichtet wurden, sondern nach den Zeiten ihrer Auffindung. Darum sind auch nicht sämtliche Psalmen, die von David gedichtet worden, einer nach dem andern geordnet, sondern sie sind in ihrer Mitte durch Psalmen der Kinder Qora'ḥs und anderer unterbrochen.

Zu Ende ist Cap. XIX.

Cap. XX, welches kund thut, wer die Psalmen, in diesem Buche so ordnete, wie sie jetzt geordnet sind.

Einige sagen, dass Esra sie so ordnete und zusammenstellte, andere sagen, dass einer von den Propheten sie so ordnete und zusammenstellte, andere: Einer von den Ältesten Israels.[2]

Zu Ende ist Cap. XX.

Cap. XXI, welches kund thut, ob die Überschrift der Psalmen in diesen drei Sprachen: im Hebräischen, Griechischen und Syrischen (dieselbe) sei, oder ob ihre Überschrift wechsele.

Einige von den Auslegern sagen, dass die Überschrift eines Psalmes (darüber) belehre, wer den Psalm gedichtet habe und aus welchem Anlass er gedichtet worden sei. (Aber das ist nicht richtig), denn die Überschrift der Psalmen ist im Syrischen nicht ebenso gesetzt, wie im

[1] Von hier an bis zum Schluss klingt der Wortlaut unseres Capitels nicht bloss an Athanasius (l. c. col. 56), sondern auch an Eusebius (Migne, Tom. 23, col. 73) an. Aber da das Vorhergehende aus Athanasius entlehnt ist, so dürfen wir ihn auch hier als Quelle annehmen.

[2] In Cap. XI hatte unser Verfasser dem Esra die Sammlung des Psalters zugeschrieben.

ܗܪܟܐ ܐܦܠܐ ܡܙܡܘܪ̈ܐ ܕܐܡܝܪܝܢ ܠܝܘܡܝ. ܡܛܠܗܘܢ ܚܕ ܒܬܪ ܚܕ ܡܬܚܫܒܝܢ. ܐܠܐ ܕܢܣܝܒܝܢ ܒܡܬܚܠܦܘܬܗܘܢ ܡܙܡܘܪ̈ܐ ܕܟܠܢ ܩܘܪܒ ܘܕܐܚܪ̈ܢܝܬܐ.

ܩܝܡ ܕܚܕ.

ܠܘܬ ܡܫܠܡܢ ܕܟܬܒܝ ܕܡܢܘܬܐ ܕܡܢܗ ܠܟܘܢ
ܐܝܟ ܠܡܙܡܘܪ̈ܐ ܗܘܝܐ ܒܫܠܡܐ ܗܢܐ
ܐܝܟܢܐ ܕܡܬܚܫܒܝܢ ܗܘܐ.

ܐܝܬܝ ܐܡܪܝܢ ܕܒܪܐ ܠܟܘܢ ܘܡܢܢ ܐܝܟ ܗܘܝܐ . . ܐܚܪ̈ܢܐ ܐܡܪܝܢ. ܕܚܕ ܡܢ ܢܒܝ̈ܐ ܠܟܘܢ ܘܡܢܢ ܐܝܟ ܗܘܝܐ . . ܐܚܪ̈ܢܐ ܐܡܪܝܢ. ܕܚܕ ܡܢ ܗܢܘܢ ܕܟܠܢ ܐܫܬܪܝܬܐ.

ܩܝܡ ܕܬܪܝܢ.

ܡܫܠܡܢ ܕܟܬܒܝ ܘܚܕ ܕܡܢܘܬܐ ܕܝܠܝ ܐܬܠܘܗܝ
ܪܘܡܪܘܡܗܘܢ ܕܡܙܡܘܪ̈ܐ ܒܗܘܢ ܐܬܠ ܠܟܝܢܐ
ܒܒܢܝܢܐ ܘܒܢܘܚܐ ܘܒܫܘܪܚܐ ܐܘ ܡܫܢܝܐ ܪܘܡܪܘܡܗܘܢ.

ܐܝܬܝ ܡܢ ܡܫܡܫܢ̈ܐ ܐܡܪܝܢ ܕܪܘܫܡܐ ܕܡܙܡܘܪ̈ܐ ܦܩܕ. ܕܡܢܗ ܐܦܪܘ ܠܡܙܡܘܪ̈ܐ. ܘܡܬܠܠ ܡܢܐ ܐܬܐܡܪ[1] . . ܠܗ ܠܚܢ ܐܡܢܐ ܕܫܝܡ ܪܘܡܪܘܡܗܘܢ ܕܡܙܡܘܪ̈ܐ ܒܒܢܝܢܐ ܘܒܢܘܚܐ. ܗܘܝܐ ܫܝܡ

---

1 Ms. ܘܐܡܪ.

Hebräischen und Griechischen.[1] Denn wenn in der hebräischen und griechischen Sprache ein Psalm: „mazmûrâ lĕdhâwîdh" überschrieben[2] ist, so zeigt die Überschrift an, dass David ihn gedichtet hat, wenn (ferner) ein Psalm: „mazmûrâ dhĕdhâwîdh" überschrieben ist, so zeigt die Überschrift an, dass er von einem andern über David gedichtet ist. Wenn er (ferner): „labhĕnai qôraḥ" überschrieben ist, so that das kund, dass Assaph und Ethan[3] ihn gedichtet haben. Im Syrischen aber sollen nach den Angaben jener (allerdings) unrichtigen Überschrift alle Psalmen von David gedichtet sein.

Zu Ende ist Cap. XXI.

Cap. XXII, welches die Zahl sämtlicher Psalmen kund thut und (ausserdem), aus welchem Grunde sie so viele sind und nicht mehr und nicht weniger.[4]

150 Psalmen giebt es, nicht mehr und nicht weniger, aus folgenden geheimnisvollen und geistlichen Gründen: Durch drei Fünfzigzahlen sollen wir die drei heil. Wesen, den Vater, den Sohn und den heil. Geist preisen . . . . . .

---

[1] Mit dieser Entscheidung tritt unser Verfasser der Auffassung des Theodoret und seiner Gesinnungsgenossen entgegen. Denn Theodoret (cfr. Migne, Tom. 80, col. 864) hält es für τολμηρὸν καὶ λίαν θρασὺ, ψευδεῖς ταύτας (ἐπιγραφὰς) προσαγορεύειν, καὶ τοὺς οἰκείους λογισμοὺς τῆς τοῦ πνεύματος ἐνεργείας σοφωτέρους ὑπολαμβάνειν. Unser Verfasser vertritt also hier einen ähnlichen Standpunkt, wie Theodor von Mopuestia (cfr. Baethgen, ZAW 1886, pag. 269 f) und der leider nur noch fragmentarisch (5 Zeilen) enthaltende Tractat: ʿelâthâ dhĕmazmûrê (cfr. Mus. Brit. Add. 17110 fol. 72b zuerst berücksichtigt bei Baethgen, Untersuchungen über die Psalmen nach der Pešitô pag. 12).

[2] Diese Gegenüberstellung von lĕdhâwîdh und dĕdhâwîdh findet sich auch in den echten Fragmenten des Hippolyt (cfr. Achelis l. c. pag. 129), doch beachte, dass bei unserem Verfasser die Auslegung des „lĕ" und „dĕ" des Hippolyt gerade ins Gegenteil verkehrt ist.

[3] Beachte, dass auch hier wie Cap. IX Assaph und Ethan als Söhne

ܒܣܘܪܝܐ. ܒܗܿܘ ܕܒܟܬܒܐ ܕܒܡܢܝܢܐ ܘܗܘܝܐ. ܐܡܠܟ ܡܢ ܕܪܥܝܢ
ܡܬܡܪܐ ܠܒܪܝܟ. ܗܘ ܕܒܪܝܟ ܐܠܗܘܗܝ ܕܐܒܪܗܡ.. ܡܡܘܪܐ ܪܘܡܝܐ
ܗܘ. ܐܡܠܟ ܫܡܥ ܕܪܥܝܢ ܡܬܡܪܐ ܕܕܘܝܕ. ܕܡܢ ܐܚܪܢܐ ܐܡܪܝܢ ܠܟܠ
ܕܘܝܕ ܡܡܘܪܐ ܪܘܡܝܐ.. ܐܡܠܟ ܕܝܢ ܕܪܥܝܢ ܠܟܠܗܘܢ ܡܘܪܝܢ.
ܕܐܡܪ ܘܐܠܐ ܐܒܪܗܡ ܦܘܪܝܐ. ܒܣܘܪܝܐ ܕܝܢ ܕܒܟܬܒܘܗܝ ܠܒܪܝܟ ܐܡܪܝܢ
ܡܦܘܪܝܐ ܪܘܡܝܐ. ܗܘ ܕܠܐ ܫܪܝܪܐ.

ܫܠܡ ܕܝܠ.

ܡܠܠܐ ܕܒܫܢܝ ܘܐܪܒܥ ܕܡܫܘܐ ܠܟܠ ܡܫܝܚܘܗܝ
ܕܡܬܡܪܐ ܕܫܡܐ ܐܠܗܘܗܝ. ܘܐܢܐ
ܒܟܠܐ ܕܗܟܢܐ ܗܘܘ. ܘܠܐ ܡܠܟܐ ܘܠܐ ܫܟܝܪܐ.

ܩܠܐ ܘܫܡܫܐ ܡܬܡܪܐ ܐܠܗܘܗܝ. ܘܠܐ ܡܠܟܐ ܘܠܐ ܫܟܝܪܐ.
ܡܟܠܠ ܗܠܝܢ ܬܚܬܝܬܐ ܕܐܪܥܐ ܘܪܘܚܢܝܬܐ.. ܟܕ ܐܬܚܕ
ܫܡܫܝܢܬܐ ܢܦܫ ܠܟܠܗܝܢ ܩܘܡܐ ܡܢܝܢܐ ܕܐܬܐ ܘܕܟܪܐ ܪܘܚܐ
ܡܢܝܢܐ[1] . . . .

[1] Im Ms. folgt hier eine Lücke von 20½ Zeilen. Ob von dem Schreiber die Vorlage nicht mehr gelesen werden konnte, oder ob ihm die darin gegebene mystische Spielerei mit den heiligen Zahlen der Überlieferung nicht wert erschien, muss dahingestellt bleiben.

Qôrâḥ's erscheinen. Ebenso im echten Hippolyt (Achelis l. c. pag. 129) und in dem Briefe des Ya'qubh von Edessa (siehe Cap. V) an den Styliten Yûḥanân.

4 Die Ausführungen dieses verstümmelten Capitels sind noch vollständig im 9. Capitel des griech. Pseudohippolyt (cfr. Achelis l. c. pag. 138f) erhalten. Dort werden sie auf Origenes zurückgeführt, aber mit Unrecht. Origenes (cfr. Migne, Tom. 12, col. 1076 A) hat sie nur veranlasst.

.... und durch sie sollten Knechte und Mägde etc. befreit werden, indem auch das Evangelium Erlass der 50 Denare bewirkt und der 500, welche den allegorischen Auslegungen kund gethan werden.

Zu Ende ist Cap. XXII.

Cap. XXIII, welches kund thut, ob die Zahl und Einteilung der Psalmen im Griechischen und Syrischen ebenso festgesetzt ist, wie in der hebr. Sprache, oder ob anders und schwankend.

Wir sagen, dass sie anders festgesetzt ist, indem einige von ihnen zu einem einzigen zusammengezogen, andere von ihnen getrennt sind. Im Hebräischen nämlich sind der erste und zweite Psalm zu einem einzigen zusammengezogen,[1] im Griechischen aber und Syrischen sind sie getrennt. Wiederum sind jener 9. und 10. Psalm im Griechischen zu einem einzigen zusammengezogen, im Hebräischen aber und Syrischen sind sie getrennt. Und wiederum jener 115. Psalm ist im Griechischen getrennt.[2] ....

[1] Wie die wörtlichen Anklänge des Anfangs dieses Capitels an Migne, Tom. 23, col. 73 B beweisen, ist die Entstehung dieses Capitels durch Eusebius angeregt.

[2] Die hier folgende Lücke muss (cfr. Baethgen, Untersuchungen über die Psalmen pag. 9) mindestens noch darüber belehrt haben, dass Psalm 104 und 105 der Hebräer bei den Syrern einen einzigen bildeten, Psalm 147 dagegen auf zwei verteilt war.

.... ܗܘܘ ܚܘܫ̈ܒܬܐ ܘܪܥܝ̈ܢܬܐ. ܘܟܕ ܡܬܚܙܝܢ ܗܘܘ ܠܟܢܫܐ
ܘܐܡܘ̈ܬܐ ܘܕܪ̈ܫܐ .. ܟܕ ܐܦ ܐܘܠܨܢܗܘܢ ܒܟܠ ܫܘܒܚܐ ܕܚܫ̈ܝܫܐ
ܕܢܟܪ̈ܐ ܘܕܢܟܣܝ̈ܣܬܐ[1] ܕܒܢ̈ܝܐ ܡܫܡܫܝܢ.

ܫܠܡ ܕܒܗ.

ܡܛܠܬܗ ܕܒ̈ܝ ܕܡܚܘܐ ܕܝܠ ܐܡܝܢܐ ܕܐܬܬܘܗ ܡܚܝܢܘܗܝ
ܘܦܘܠܚܢܗܘܢ ܕܡܪܡܘܬܐ ܒܥܠܡܐ ܒܒܢܝܐ. ܗܟܝܠ
ܫܒܥ ܒܘܝܐ ܘܒܫܘܪܝܐ. ܐܘ ܐܚܪܢܝܬܐ ܘܡܫܬܠܡܢܝܬܐ.

ܐܦܪܝܡ ܕܐܚܪܢܝܬ ܫܒܥ. ܟܕ ܕܡܚܝܢܘܗܝ ܡܢ ܡܚܝܪܐ ܐܢܘܢ.
ܡܚܝܢܘܗܝ ܕܝܢ ܡܫܠܡܢܐ .. ܗ̄ ܒܟܒܪܐ[2] ܦܝ ܡܪܡܘܬܐ ܡܝܡܪܐ ܘܐܘܪܚܐ
ܡܢܝܚܢܐ ܐܢܬܘܢ .. ܒܘܝܐ ܕܝܢ ܘܒܫܘܪܝܐ. ܡܫܠܡܢܐ ܐܢܘܢ ..
ܠܐܘ ܘܗܘ ܕܐܬܦܠܠ ܕܐܬܬܘܗ ܐܦܪܐ ܒܥܒܪܐ ܡܢ ܟܠܗ ܒܒܢ. ܘܗܘ
ܕܟܬܢܐ ܕܐܬܬܘܗ ܒܟܠܐ ܡܢܝܐ ܡܢܬ ܒܪܘܚܐ. ܒܘܝܐ ܦܝ
ܡܚܝܪܐ ܐܢܘܢ .. ܒܟܒܪܐ ܕܝܢ ܘܒܫܘܪܝܐ. ܡܫܠܡܢܐ ܐܢܬܘܢ.
ܘܠܐܘ ܘܗܘ ܕܦܠܐ ܡܢܗ̄ ܕܐܬܬܘܗ ܪܚܡܬ[3] ܕܢܡܛܐ ܡܢܝܐ ܠܐܠ
ܕܒܘܠܝ. ܒܘܝܐ ܡܫܠܡܢܐ[4] ܐܢܬܘܢ.[5] ....

---

1 Ms. ܘܕܢܣܡܣܬܐ.
2 Ms. ܒܟܒܪܐ.
3 Ms. ܕܪܚܡܬ.
4 Ms. mit Sĕyâmê.
5 Im Ms. folgt eine Lücke von 2 ½ Zeilen.

Cap. XXIV, welches kund thut, aus welchem Grunde wir die Bücher des alten Bundes gebrauchen und lesen.[1]

Einige von den Gottlosen[2] fragen uns: Weshalb verlasst ihr die Bücher des neuen (Bundes) und gebraucht die Bücher des alten. Und wir antworten ihnen: Auch wenn wir die Bücher des alten (Bundes) gebrauchen, so gebrauchen wir trotzdem diejenigen des neuen (Bundes) reichlich. Und auch wenn uns die Bücher des neuen (Bundes) gegeben sind, so haben wir trotzdem auch die Bücher des alten (Bundes) empfangen und gebrauchen sie. Denn sie belehren über Gott und über seine Schöpfungen und über die Furcht Gottes und über die Weissagung der Vorzeit, die von dem Kommen des Messias Kunde giebt und über andere nützliche Dinge. Wiederum gebrauchen wir die Bücher des alten (Bundes), weil sie Zeugen sind, die Zeugnis ablegen von den Büchern des neuen (Bundes) in unseren Händen und von dem Messias und seinem Kommen etc. Und deshalb lesen wir sie auch auf dem Lesepult (im Gotteshaus). Wenn man aber sagt: Wenn ihr die Bücher des alten (Bundes) gebraucht,

[1] Die Ausführungen dieses nur noch unvollständig erhaltenen Capitels scheinen eine Bekanntschaft mit der 2. Homilie des Chrysostomus εἰς τὴν ἀποστολικὴν ῥῆσιν τὴν λέγουσαν, ἔχοντες δὲ τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως etc. zu verraten. Denn auch Chrysostomus hat dort (cfr. Migne, Tom. 51, col. 284) im A. T. ein „Zeugnis" für das N. T. nachgewiesen und seine ebenda durchgeführte Idee von dem einheitlichen Gesetzgeber im A. und N. T. legte die Frage: „Weshalb haltet ihr nicht die alten Gesetze" besonders nahe. Doch beachte, dass auch Isidor von Pelusium in seinem an Timotheus Lektor gerichteten Brief περὶ τῆς τῶν διαθηκῶν συμφωνίας (cfr. Migne, Tom. 78, col. 256) die Einheitlichkeit beider Testamente konstatiert, wenn er auch in dem Briefe an Alexander (l. c. col. 641) seine diesbezüglichen Bemerkungen abschwächt.

[2] Mit den Gottlosen, welche die Zusammengehörigkeit des A. u. N. T.'s leugnen, sind bei Ephraem (Opera l. c. II, pag. 522 ff., hymni adversus haereses 37 ff.) gewöhnlich die Marcioniten, bei Chrysostomus (Migne, Tom. 51, col. 282) die Manichäer gemeint.

ܬܘܒ ܡܐܡܪܗ ܕܒܪܕܝܨܢ ܘܐܪ̈ܥܐ ܕܡܚܘܐ ܡܛܠ
ܐܝܟܢܐ ܒܓܠܝܐ ܡܬܚܙܝܢ ܘܡܢܗܪܝܢ ܒܐܝܡܡܐ
ܕܕܢܚܝܢ ܒܠܠܝܐ.

ܡܫܐܠܝܢ ܠܢ ܐܢܫܝܢ ܡܢ ܚ̈ܟܝܡܐ ܕܝܢ ܐܦܪܝܡ. ܕܡܛܠܡܢܐ ܡܬܚܙܝܢ ܟܘܟܒ̈ܐ ܕܠܠܝܐ܀ ܘܒܐܝܡܡܐ ܕܒܠܠܝܐ ܡܬܚܙܝܢ ܐܢܘܢ. ܘܐܡܪܝܢ ܠܗܘܢ. ܕܐܝܟ ܡܬܚܙܝܢ ܒܐܝܡܡܐ ܕܒܠܠܝܐ. ܐܠܐ ܒܗܘܢ ܕܢܗܝܪܐ ܦܫܝܩ ܡܬܚܙܝܢ . . ܘܐܦ ܐܬܚܙܝܘ ܒܗ ܒܐܝܡܡܐ ܕܢܗܝܪܐ ܐܠܐ ܘܒܐܝܡܡܐ ܕܒܠܠܝܐ ܡܫܬܟܚܝܢ ܗܘܘ ܡܬܚܙܝܢ. ܡܛܠ ܕܦܠܚܝܢ ܠܟܠ ܐܠܗܐ ܘܒܟܠ ܒܪܝܬܗ. ܘܒܟܠ ܕܒܪܐ ܐܠܗܐ. ܘܒܟܠ ܢܘܗܪܐ ܕܡܬܚܙܝܐ ܗܘܐ ܡܬܕܒܪܐ ܒܟܠ ܡܠܐܟܘܗܝ ܕܡܫܝܚܐ. ܘܒܟܠ ܒܟܠܗܝܢ ܐܚܪ̈ܢܝܬܐ ܡܕܒܪ̈ܢܝܬܐ. ܬܘܒ ܡܬܚܙܝܢ ܒܐܝܡܡܐ ܕܒܠܠܝܐ. ܡܛܠ ܕܫܘܕܥܐ ܐܬܚܙܝܘ ܕܫܘܕܥ ܒܟܠ ܐܬܪܐ ܕܐܝܬ ܒܥܒ̈ܕܘܗܝ ܘܒܟܠ ܡܫܝܚܐ ܘܒܟܠ ܡܠܐܟܘܗܝ ܘܫܡܝܐ ܘܡܛܠܬܗܘܢ ܡܢܗܝܢ ܠܗܘܢ ܐܦ ܒܟܠ ܒܝܫܬܐ . . ܐܝܟ ܐܦܪܝܡ ܕܡܢ ܒܐܝܡܡܐ ܕܒܠܠܝܐ ܡܬܚܙܝܢ ܐܢܘܢ. ܡܛܠܡܢܐ ܠܐ ܢܛܪܝܢ ܐܢܘܢ ܢܘܗܪܐ ܒܠܠܝܐ . . ܐܦܪܝܡ. ܒܗܘܢ ܒܫܡܫܐ ܦܘܪܫܢܐ ܕܢܘܗܪܐ ܘܐܝܟ ܡܢܘܗܪ ܠܟܠܗܝܢ ܒܘ̈ܢܝܐ ܡܢ ܠܘܬ ܐܠܗܐ. ܘܡܛܠܬܗܘܢ ܐܡܪ ܡܫܝܚܐ ܕܠܐ ܐܬܐ ܕܐܫܪܐ ܢܘܗܪܐ ܐܠܐ ܕܢܦܠܐ. ܢܛܪܝܢ ܠܗܘܢ. ܡܛܠ ܕܕܝܠܗܘܢ ܠܐ ܡܬܚܫܟܐ ܒܠܒܝܬܗܘܢ . . ܘܐܦ ܫܡܫܐ ܕܐܬܚܙܐ ܢܘܗܪܐ ܡܢܗܪܝܢ ܠܗ ܡܢ ܢܘܗܪܐ ܫܡܝܢܐ. ܘܫܡܫܝܢ ܠܗ ܒܢܘܗܪܐ ܩܕܡܝܐ ܕܐܬܚܙܝܘ ܡܢܗܪܐ . . ܢܛܪ ܫܡܫܐ ܢܘܗܪܐ. ܚܕ ܡܢ ܒܫܡܫܐ ܦܘܪ̈ܫܢܝܗ

weshalb haltet ihr nicht die alten Gesetze?[1] so antworten wir: Jene 10 Gebote des Gesetzes, die Moses in zwei Tafeln von Gott herabbrachte, von denen der Messias gesagt hat: Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen, die beobachten wir, weil die Gerechtigkeit ohne sie nicht erfüllt werden kann; (wir beobachten sie), auch wenn wir den Sabbath, der die Ruhe ist, vom 7. Tage auf den ersten, d. i. auf den Sonntag der Woche verlegt haben. „Halte den Sabbath," das ist nämlich eins von den 10 Geboten. Aber die alten Satzungen und Rechte, wie Waschungen, Wahl der Speisen, Besprengungen etc., verwerfen wir aus zwei Gründen. Erstens, weil diese für Kinder und für solche, die an Verständnis noch unvollkommen sind, passen, aber nicht für diejenigen, welche vollkommen an Verständnis sind. . . . .

Cap. XXV, Ausführung über die Frage der Gottlosen: weshalb verlasst ihr alle Bücher und betet im Buch der Psalmen?

Es fragen uns die Gottlosen also: Weshalb verlasst ihr alle Bücher und betet im Buche der Psalmen? Und wir antworten: Wir beten nicht im Buch der Psalmen. Wir haben wohl ein Gebet, das wir beten, dasjenige, welches unser Herr seine Jünger und durch sie uns gelehrt hat, nämlich das „Vater unser, der du bist im Himmel, geheiligt werde dein Name etc." Das ist unser Gebet und damit

---

[1] Beachte, dass diese Frage abgesehen von Chrysostomus u. Isidor auch von Ephraem (l. c. Tom. II, pag. 553ff. serm. adv. haereses 53) und Ya'qubh von Sĕrûgh angeregt sein kann. Der letztere schreibt in seiner „Homilie, welche kund thut, dass der Gesetzgeber des A. und N. T.'s einer ist" also: „Eine Kraft, ein Denken, ein Wollen ist in den göttlichen Schriften. Jenes erste (mosaische) Gesetz hat der Vater durch sein Wort gegeben und in der Endzeit hat er wiederum sein Wort gesandt, nämlich Jesum Christum, den Sohn Gottes, der da ist

ܐܠܗܘ. ܦܣܩܝܢ ܕܝܢ ܠܩܢܘ̈ܢܐ[1] ܘܠܕ̈ܝܢܐ ܠܥܒ̈ܕܐ. ܕܐܝܟ ܡܫܡܫܢܘܬܐ
ܘܦܘܩܕ̈ܢܐ ܡܬܩ̈ܒܠܬܐ ܘܦܫܝܛܐ ܘܡܥܝܢܐ. ܡܛܠ ܐܬ̈ܝܢ.. ܚܕܐ ܡܛܠ
ܕܠܥܒܕܐ ܘܠܐ ܡܫܡ̈ܫܢܬܐ ܒܡܪܥܝܬܐ ܚܫܝܫ ܗܠܝܢ ܘܒܗ ܠܐܠܗܝܢ
ܕܐܠܗܘܬܗ ܡܫܡ̈ܫܢܬܐ ܢܗܘ̈ܝܢ[2] . . . .

ܡܛܠܘܗܝ ܕܗ̄ܘ ܦܢܝܐ ܕܩܘܒܠܐ ܕܡܬܦܠܓܝܢ ܣܬ̈ܘܐ
ܡܛܠ ܕܡܢ ܦܫܩܬܗ ܡܢܗܘܢ ܡܠܬܐ
ܘܡܢܛܠܝܢ ܐܠܗܐ ܒܡܠܬܐ ܕܡܬܡܘܬܐ.

ܡܬܦܠܓܝܢ ܓܝܪ ܣܬ̈ܘܐ ܘܐܡܪܝܢ. ܕܡܛܠܡܢܐ ܦܫܩܬܗ ܡܢܗܘܢ ܡܠܬܐ. ܘܡܢܛܠܝܢ ܐܠܗܐ ܒܡܠܬܐ ܕܡܬܡܘܬܐ. ܘܐܡܪܝܢ. ܕܠܗ ܒܡܠܬܐ ܕܡܬܡܘܬܐ ܡܢܛܠܝܢ.. ܚܢܢ ܓܝܪ ܚܕܐ ܙܒܢܬܐ ܐܡܪ ܒܢ ܕܡܢܛܠܝܢ. ܗܘ ܕܐܠܦ ܡܢ ܠܬܠܡܝܕܘܗܝ ܘܒܢ ܠܡܬܝܕ̈ܥܝܢ ܕܐܠܗܘ ܐܒܘܢ ܕܒܫܡܝܐ ܢܬܦܫܩ ܫܡܗ ܘܡܥܝܢܐ.. ܗܕܐ ܙܒܢܬܐ

[1] Ms. ܠܩܢܘ̈ܢܐ.

[2] Im Ms. folgt eine Lücke von 5 Zeilen, an deren Stelle die Vorlage der Schreiber den zweiten Grund für die Verwerfung der „Satzungen und Rechte" angab.

derselbe gestern und heute und in Ewigkeit . . . . Zwei Willen kannst du bei dem Vater und Sohne nicht annehmen, auch nichts Widersprechendes und Wechselndes in ihren Geboten . . . ." cfr. Mus. Brit. Add. 17160 fol. 17a. Zeile 7 ff.)

beten wir. Aber in dem Buche der Psalmen beten wir nicht, sondern in ihm preisen wir Gott und in ihm dienen wir dem Herrn. Es unterscheidet sich nämlich Preis und Dienst von dem Gebet.[1]

Zu Ende ist Cap. XXV.

Cap. XXVI, welches kund thut, aus welchem Grunde wir alle Bücher der andern Propheten verlassen, so dass wir nicht in ihnen preisen, während wir im Buch der Psalmen Gott preisen.

Wenn man ferner sagt: Weshalb habt ihr alle Bücher des alten und neuen (Testamentes) verlassen und preist Gott nur im Buche der Psalmen allein?, so antworten wir: Weil in allen Büchern des alten und neuen (Bundes) nichts zum Preise zusammengesetzt ist, es müsste denn sein in diesem Buche der Psalmen allein. Und es bezeugt dieses die Überschrift: „mazmûrê", welche von „zumârâ" (Preis) genommen und abgeleitet ist. Wiederum: In dem Buche der Psalmen preisen wir und nicht mit einem andern, weil es in den zehn Theorieen redet,[2] wie wir oben gezeigt haben. Wiederum[3]: In dem Buche der Psalmen preisen wir, weil ein Mensch, wenn er darin liest oder preist, damit kund thut, dass die Sprüche und Worte, die er liest, (Ausdruck) seines eignen Empfindens sind" z. B. „Gott, sei mir gnädig nach deiner Güte" (51, 1) und „Rette mich vor meinen Feinden, Gott" (59, 1) und „Wie zahlreich sind meine Dränger

[1] Wie sich Preis und Dienst vom Gebet unterscheiden, das wird im 16. Capitel des griech. Pseudohippolyt (cfr. Achelis l. c. pag. 144, Zeile 16—19) ausgeführt.

[2] Aber das thun ja auch die übrigen prophet. Schriften nach der von unserem Verfasser (cfr. cap. 1, Ende) recipierten Ansicht des Epi-

ܐܝܟ ܠܝ ܘܒܗ ܡܬܚܙܝܢ .. ܒܟܬܒܐ ܕܝܢ ܕܡܙܡܘܪܐ. ܠܗ ܡܬܚܙܝܗ ܡܬܚܙܝܢ ܒܗ. ܐܠܐ ܡܙܡܪܘ ܡܙܡܪܝܢ ܒܗ ܠܐܠܗܐ. ܘܡܫܡܫܘ ܡܫܡܫܝܢ ܒܗ ܠܡܪܢܐ. ܦܢܐ ܓܝܪ ܙܘܡܪܐ ܘܬܫܡܫܬܐ. ܡܢ ܕܚܡܬܐ.

ܫܠܡ ܕܒܗ.

ܡܛܠ ܕܟܬܒܝ ܘܐܡܬܐ ܕܡܫܘܐ ܕܡܛܠ ܐܢܐ ܒܥܬܐ
ܦܬܓܡܝܢ ܡܢܗܘܢ ܡܠܬܐ ܕܒܬܪ ܐܚܪܢܐ
ܕܠܐ ܡܙܡܪܝܢ ܒܗܘܢ. ܘܒܟܬܒܐ ܕܡܙܡܘܪܐ ܡܙܡܪܝܢ ܠܐܠܗܐ.

ܠܝ ܐܡܪܝܢ[1] ܠܗܘ ܕܡܛܠ ܡܢܐ ܒܟܬܒܐ ܡܢܗܘܢ ܡܠܬܐ ܕܟܬܝܒܬܐ ܘܢܒܝܐ. ܘܒܟܬܒܐ ܕܡܙܡܘܪܐ ܒܟܠܗܘܢ ܡܙܡܪܝܢ ܐܢܘܢ ܠܐܠܗܐ .. ܐܡܪܝܢ ܒܗܘܢ. ܡܛܠ ܕܟܠ ܒܟܬܒܗܘܢ ܡܠܬܐ ܕܟܬܒܬܐ ܘܢܒܝܐ. ܕܫܝܡ ܒܡܙܡܘܪܐ. ܐܠܐ ܠܝ ܡܠܬܐ ܗܝܐ ܕܡܙܡܘܪܐ ܒܟܠܗܝ. ܘܫܘܪܝ ܒܗܘܕܐ. ܗܘ ܬܘܫܠܡ ܕܡܙܡܘܪܐ. ܕܡܢ ܙܘܡܪܐ ܫܒܝܠܐ ܘܡܢܗ. ܠܗܘ ܒܟܬܒܐ ܕܡܙܡܘܪܐ ܡܙܡܪܝܢ ܘܠܗ ܒܐܚܪܢܐ. ܡܛܠ ܕܒܟܬܒܐ ܠܐܘܪܚܐ ܡܫܬܠܠ. ܐܝܟ ܕܚܙܝܢ ܡܢ ܒܟܠܠ. ܠܗܘ ܒܟܬܒܐ ܕܡܙܡܘܪܐ ܡܙܡܪܝܢ. ܡܛܠ ܕܗܝ ܦܪܐ ܒܗ ܐܝܟ

1 Ms. ܐܡܪܝܢ.

phanius von Cypern. In unseres Verfassers Munde ist also das Argument hinfällig, wie es überhaupt nicht recht in den Zusammenhang passt.

3 Der hier beginnende Abschnitt (bis zum nächsten „Wiederum“) ist, allerdings in einem andern Zusammenhange, eine summarische Zusammenfassung von § 11 des oben citierten Briefes an Marcellinus.

4 Will sagen: Die Psalmen als lyrische Dichtungen vermögen am besten die subjectiven Empfindungen der christl. Sänger wiederzugeben.

u. s. w.“ (3, 2). Wenn aber ein Mensch in den andern Büchern liest, so thut er nicht kund, dass die Sprüche und Worte (Ausdruck) seines Empfindens sind, sondern sie gehören andern, wie z. B. „Das Gesicht, welches Jesaia, der Sohn des Amoz, über Juda und Jerusalem sah“, und „Das Buch der Geburt Jesu, des Messias, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams“. Wiederum: Im Buch der Psalmen preisen wir, weil David durch seine Psalmen die Einsetzung des Gesetzes der Opfer aufhob, die durch Moses eingedrungen waren, wie z. B. „Ich esse nicht das Fleisch von Widdern und trinke nicht das Blut von Böcken“ (50, 13) und „An Schlacht- und Speisopfern habe ich kein Wohlgefallen“ (40, 6) und eine neue Art des Gottesdienstes befahl,[1] wie z. B. „Opfert ihm Opfer des Preises“ (107, 22) und „Opfert Gott Dank“ (50, 14). Wiederum: In dem Buche der Psalmen (preisen wir), weil (David) darin zuerzt seine Sprüche und Worte in die Metra des Gesanges zusammengeführt hat und zwar durch den heil. Geist. Und das weiss man daher, dass Art und Form seines Wortes zu den Lauten und Melodieen des Gesanges passt. Wiederum: Weil es mehr als irgend ein anderes Buch Verband- und Heilmittel enthält, die da für alle Leiden und Schmerzen und Krankheiten nützlich sind. Und wenn ein Mensch irgend eines der Leiden heilen will, die ihm anhaften, so findet er im Buche der Psalmen die heilende Salbe, z. B. wenn ein Mensch wünscht, dass Gott seine Sünden bedecke, so kann er singen: „Gott, sei mir gnädig nach deiner Güte und nach der Fülle u. s. w.“ (51, 1) und wenn ihn Feinde umringen und er von ihnen befreit zu werden wünscht, so

[1] Dieser Gedanke findet sich schon in des Eusebius kurzer Vorrede zu seinem Psalmenkommentar (Migne, Tom. 23, col. 76) ausgesprochen. Dort lesen wir nämlich: ἀναιρεῖ μὲν τὰ παρὰ Μωϋσῇ περὶ θυσιῶν νενομοτεθημένα, καινὸν δὲ τὸν δι᾽ ὕμνων καὶ ἀλαλαγμῶν τρόπον τῆς τοῦ θεοῦ λατρείας εἰσάγει.

ܐܘ ܡܕܡ ܒܗ. ܡܚܘܐ ܕܕܝܠܗ ܐܝܟ ܦܠܣܛܝܢܐ. ܘܩܠܐ ܕܐܡܪ ܠܗܘܢ.
ܘܗܘ ܕܐܝܬ ܐܚܪܢ . . ܐܝܟ ܗܢܐ ܕܢܫܬܒܩ ܐܠܗܐ ܐܝܟ ܠܡܚܙܝ . .
ܘܩܪܒ ܡܢ ܒܥܠܕܒܒܐ ܐܠܗܐ . . ܘܡܪܢܐ ܡܐ ܫܩܠܗ ܐܠܗܘܬܗ
ܘܕܫܪܪܐ . . ܒܡܬܠܐ ܕܝܢ ܐܚܪܬܐ ܡܢ ܗܕܐ ܐܝܟ. ܠܐ ܡܫܬܘܕܥ ܕܦܠܣܛܝܢܐ
ܘܩܠܐ ܕܕܝܠܗ ܐܢܘܢ. ܐܠܐ ܕܐܚܪܢܐ . . ܐܝܟ ܗܢܐ ܕܚܙܘܐ ܕܚܙܐ ܐܫܥܝܐ ܒܪ
ܐܡܘܨ ܥܠ ܝܗܘܕܐ ܘܥܠ ܐܘܪܫܠܡ . . ܘܐܝܟ ܗܢܐ ܕܒܡܠܬܐ ܕܢܒܝܘܬܗ
ܕܫܘܒܚܫܒܚܐ. ܒܪܗ ܕܕܘܝܕ ܒܪܗ ܕܐܒܪܗܡ. ܠܘܬ ܡܕܝܢܬܐ ܕܐܘܪܫܠܡ
ܡܪܡܪܢܢ. ܡܛܠ ܕܕܘܝܕ ܒܗ ܡܡܠܟܘܬܗܘܢ. ܡܢܗ ܠܟܗܢܐ
ܢܡܘܣܐ ܕܕܒܚܐ ܕܒܗ ܒܗ ܡܩܕܫܐ. ܐܝܟ ܗܢܐ ܕܠܐ ܐܦܠܐ ܐܬܪܐ ܒܗܢܐ
ܕܐܬܪܐ. ܘܕܡܐ ܕܫܪܟܐ ܠܐ ܫܒܩܬ ܐܬܐ. ܘܐܝܟ ܗܢܐ ܕܒܕܒܚܐ ܘܒܩܘܪܒܢܐ
ܠܐ ܢܚܫܚ. ܘܦܠܐ ܐܦ ܚܝܐ ܕܫܘܠܛܢܐ ܕܐܠܗܐ. ܐܝܟ ܗܢܐ ܕܕܒܚܘ
ܒܗ ܕܒܚܐ ܕܫܘ. ܘܕܒܚܘ[1] ܠܐܠܗܐ ܠܘܬܗ ܘܕܫܪܪܐ. ܠܘܬ ܒܝܬܐ
ܕܡܩܕܫܐ. ܡܛܠ ܕܒܗ ܡܕܝܢܐ ܢܦܠ ܦܠܚ̈ܘܬܗܘܢ ܘܡܘܕܥܢܘܬܗܘܢ.
ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܐܘܪܫܠܡ. ܘܗܘܐ ܒܗ ܬܘܠܐ ܡܕܝܢܐ . . ܘܡܕܝܢܬܐ ܗܘܬ ܡܢ
ܗܢܐ ܕܢܦܫ ܐܢܐ ܘܐܫܬܒܝܬ ܕܡܠܟܘܬܗ. ܥܠܬܐ ܕܥܒܕܐ ܘܡܫܠܡܢܐ
ܕܐܘܪܫܠܡ. ܠܘܬ ܡܛܠ ܕܡܢ ܡܢ ܥܠܡܐ ܡܠܟܐ. ܥܡܪܐ ܘܫܡܐ
ܐܬܪܘܬ ܕܫܡܫ ܒܥܠ ܢܦܫ ܘܡܠܟܐ ܘܦܘܪܥܢܐ . . ܘܐܝܬܝ ܕܝܗܒ
ܐܝܟ ܕܐܬܪܐ ܒܥܝ ܚܕ ܡܢ ܢܦܫܐ ܕܢܦܩ ܒܗ . . ܡܡܫܚ ܫܡܐ
ܡܠܫܡܐ ܒܡܠܟܐ ܕܐܘܪܫܠܡ . . ܗ̄ ܡܢ ܣܓܝ ܐܝܟ ܕܝܗܒ ܚܠܦܘܗܝ.
ܡܪܡܪ ܢܬܒܛܠ ܐܠܗܐ ܐܝܟ ܠܡܚܙܝ. ܘܐܝܟ ܫܘܠܛܢܐ ܘܫܪܪܐ . .
ܘܡܢ ܦܪܘܩܢ ܒܗ ܒܥܠܕܒܒܐ ܠܐܝܟ. ܘܬܓܪ ܕܢܬܦܬܚ ܥܝܢܘܗܝ.

[1] Lee ܕܒܚ.

kann er zu Gott rufen und sagen: „Rette mich, Gott, von meinen Feinden u. s. w.“ (59, 1), oder wenn er nach Gott verlangt, so kann er singen und sagen: „Wie der Hirsch, der am Wasserbach schreit u. s. w.“ (42, 1), oder wenn er wünscht, Gott zu rühmen, so kann er singen und sagen: „Rühme den Herrn meine Seele“ (145, 1) und „Singet dem Herrn ein neues Lied u. s. w.“ (98, 1), oder wenn er die Übelthäter und Boshaften anklagen will, so kann er singen und sagen: „Was rühmst du dich der Bosheit, du Tyrann“ (52, 1) und „Der Thor spricht in seinem Herzen: Es ist kein Gott“ (14, 1) oder wenn der Krieg geistiger Feinde gross gegen ihn ist, so kann er singen und sagen: „Herr, wie zahlreich sind meine Feinde“ (3, 2) oder wenn er wünscht, diejenigen, die sich in tugendhaftem Leben bemühen, glücklich zu preisen, so kann er singen und sagen: „Wohl denen, die untadelig sind“ (118, 1) u. „Wohl dem Manne, der sich fürchtet vor Gott u. s. w.“ (112, 1). So giebt's aber auch für die übrigen Sünden und Leiden Sprüche und Worte, die passend sind.

Cap. XXVII, welches über die gebräuchlichsten Wort- und Ausdruck(sformen) Aufschluss giebt, mit welchen David über Gott[1] zu reden pflegt.

A

David redet über Gott also, dass nicht etwa jemand, der an der Gestalt eines Wortes, dessen Sinn er nicht versteht, Anstoss nimmt, mit seinem Geiste Gedanken hervorbringe, die der Absicht des Buches der Psalmen fern liegen. Es spricht nämlich David gewöhnlich anthropomorphisch über

[1] Beachte, dass diese Überschrift eigentlich nur über den mit A bezeichneten ersten Teil des Capitels passt.

ܡܙܡܪ ܒܗܘܐ ܐܠܗܐ ܘܐܡܪ. ܦܪܘܩ ܡܢ ܒܥܠܕܒܒܝ ܐܠܗܐ. ܘܫܪܟܐ..
ܘܡܢ ܡܬܬܐܒ ܠܐܠܗܐ ܡܙܡܪ ܘܐܡܪ. ܐܝܟ ܐܝܠܐ ܕܪܓܐ ܥܠ ܦܨܝܕܐ
ܕܡܝܐ ܘܫܪܟܐ.. ܘܡܢ ܨܗܝܐ ܕܡܫܒܚ ܠܐܠܗܐ. ܡܙܡܪ ܘܐܡܪ.
ܥܡܝܣ ܢܦܫ ܒܡܪܝܐ. ܘܡܝܬܐ ܒܡܪܝܐ ܠܥܡܘܕܐ ܚܝܐ
ܘܫܪܟܐ.. ܘܡܢ ܙܒܢܐ ܕܢܦܠܛܝܢ ܒܫܘܩܐ ܘܒܫܒܝܠܐ. ܡܙܡܪ ܘܐܡܪ.
ܒܟܝܢ ܡܫܬܥܒܕܘ ܐܢܬ ܒܒܝܬܐ ܡܪܝܐ. ܘܐܡܪ ܒܫܘܩܐ ܒܟܒܘ
ܕܒܝܬ ܐܠܗܐ. ܘܡܢ ܦܣܩܐ ܒܥܘܗܕܢ ܡܪܝܐ ܕܒܒܥܒܕܐ ܡܬܩܪܒܐ.
ܡܙܡܪ ܘܐܡܪ ܡܪܝܐ ܡܢ ܫܘܒܚܐ ܐܠܗܢ ܘܫܪܟܐ.. ܘܡܢ ܨܗܝܐ
ܕܢܚܘܬ ܛܠܐ ܠܐܪܥܢ ܕܦܐܪܐ ܡܬܒܪܟܐ. ܡܙܡܪ ܟܕ ܐܡܪ.
ܛܘܒܘܗܝ ܠܐܪܥܢ ܕܠܐ ܡܘܡ ܐܝܟ ܘܫܪܟܐ.. ܘܛܘܒܘܗܝ ܠܟܝܢܐ
ܕܕܢܚܐ ܡܢ ܡܪܝܐ. ܘܫܪܟܐ.. ܗܒܠ ܕܝܢ ܡܫܒܚ ܘܠܫܪܟܐ..
ܕܒܒܠܬܐ ܘܬܢܝܢܐ. ܦܬ ܝܡܝܢܐ ܘܒܠܐ ܕܢܥܡܝ..

ܫܠܡ ܕܝܘ

ܡܛܠܬܗ ܕܡܢ ܕܡܚܘܐ ܒܠܐ ܚܒܪܐ ܕܦܠܐ ܘܕܒܢܝܗ ܦܠܐ
ܕܒܗܘܢ ܡܬܚܙܐ ܘܡܡܠܠܐ ܕܡܢ ܒܠܐ ܐܠܗܐ.

ܕܡܢ ܡܡܠܠܐ ܒܠܐ ܐܠܗܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܠܐ ܐܝܬ ܒܢ ܡܬܬܠܐ
ܠܡܫܒܚܘ ܕܡܠܬܐ ܕܠܐ ܡܫܟܚ ܒܣܒܪܘ. ܢܟܝܢ ܒܢܦܫܗ ܦܪܥܐ
ܕܢܦܪܘܩ ܠܒܝܫܗ ܕܚܛܝܐ ܕܡܙܡܘܪܐ.. ܡܟܝܠ ܗܘ ܕܝܢ ܕܡܢ
ܕܡܬܡܠܠ ܢܡܠܠ ܒܠܐ ܐܠܗܐ. ܘܐܝܟ ܕܒܗܘܠܚܢܐ ܕܥܡܘܠܐ.
ܒܦܘܩ ܕܠܐ ܡܚܫܒ ܡܬܚܫܒܐ ܘܦܬܓܡܐ ܕܐܝܬܝܗ ܢܒܥܝܢ

Gott und zwar zum Zweck der Belehrung der Zuhörer, weil Körper und Leiber nicht imstande sind, auf andere Weise die Wahrheit dessen, wovon geredet wird, aufzufassen, es müsste denn das Wort der Schwachheit ihrer Gedanken angepasst sein.[1] Und deshalb legt er (Gott) Augen bei (cfr. § 19)[2], indem er durch die Augen über sein Gesicht in zwiefacher Weise Aufschluss giebt, dass es

[1] Dass die anthropomorph. Redeweise der heil. Schrift sich nur der „Schwachheit der Gedanken der Zuhörer" anpasst, lehren auch Ephraem (cfr. l. c. Tom. III, pag. 55, adversus scrutatores 31) und Chrysostomus (cfr. Migne, Tom. 55, col. 71, Auslegung des 6. Psalms). Höchst wahrscheinlich hat der erstere unserem Verfasser vorgelegen, denn nur bei ihm findet sich derselbe Ausdruck „mĕḥîluthâ" = Schwachheit, und nur bei ihm ist diese Akkommodationslehre als Einleitung zu einer Abhandlung über die Diktion der heil. Schrift ausgesprochen.

[2] Die in dem vorliegenden Capitel beigefügten Paragraphen weisen auf Adrians εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφὰς (herausgeg. von Goessling, Berlin 1887). Sie sollen indess nicht die Abhängigkeit unseres Capitels von Adrian ausdrücken. Unser Capitel scheint vielmehr ein altes Fragment zu sein, das schon Adrian als Vorlage diente. Denn ist es nicht höchst unwahrscheinlich, dass unser Syrer, der (cap. 29) mit vollem Bewusstsein die Ansicht vom doppelten Schriftsinn vertritt, Adrians εἰσαγωγὴ als das standard work der grammat.-histor. Exegese ausgezogen und damit verbreitet haben sollte? Und sollte unser Syrer wirklich so roh und ungebildet gewesen sein, dass er die deutlich durchblickende Dreiteilung von Adrians εἰσαγωγὴ zerstören und durch eine in zwei Teilen verlaufende dürre Aufzählung von bibl. Beispielen ersetzen konnte? Nach der Entwickelungsgeschichte der Rhetorik muss unserem Fragmente jedenfalls die Priorität vor Adrians εἰσαγωγὴ zugesprochen werden und zwar 1) weil es die Zweizahl der rednerischen σχήματα gegenüber der Dreizahl Adrians noch aufweist, 2) weil es die Tropen und Wortfiguren noch vermischt, während Adrian sie schon gesondert behandelt. Jedenfalls würde sich die auffallende Thatsache, dass die Hermeneutik Adrians von 440 alttestamentl. Schriftstellen über die Hälfte (260, so Goessling l. c. pag. 67.) aus dem Psalter genommen hat am besten erklären, wenn ihr eine Hermeneutik zum Psalter, wie die unseres Capitels, als Vorlage diente. Auch ist es bei der grundlegenden Stellung, die der Psalter im Unterricht der höheren Schulen Westsyriens einnahm, selbstverständlich, dass man erst eine Hermeneutik zum Psalter schrieb, ehe man eine solche für die ganze heil. Schrift ausarbeitete.

ܚܬܝܬܘܬܐ ܕܐܝܟܢ ܕܡܬܦܠܓܝܢ. ܐܠܐ ܐܢ ܡܬܬܡܣܟܐ ܡܟܝܠܬܐ ܟܢ
ܡܣܟܢܘܬܐ ܕܒܚܝܠܘܗܝ.. ܘܡܬܬܟܠܐ ܗܘܐ ܒܟܠܗܘܢ ܟܢܫܐ. ܗܝ
ܕܝܢ ܟܢܫܐ. ܥܠ ܚܝܠܘܬܗ ܡܟܝܠ.. ܐܬܝܠܗ ܟܡܠܟܘܬܐ. ܟܢܘܗܝ
ܕܡܢܝܐ ܥܠ ܕܪܥܐ. ܠܡܠܟܘܬܐ ܕܡܕܝ. ܟܢܘܗܝ ܟܟܘܬܐ ܚܢܢ.
ܘܩܐܡ ܟܠܗܘܢ ܐܪܥܐ. ܗܝ ܕܝܢ ܐܪܥܐ ܥܠ ܥܫܝܢܘܬܗ ܡܚܘܝܐ.
ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܪܒܥܐ ܠܡܫܡܫܐ ܐܝܟ.. ܘܐܦܢ ܟܠܗܘܢ ܦܪܙܠܐ.
ܗܝ ܕܝܢ ܦܪܙܠܐ. ܥܠ ܚܝܠܗ ܡܚܘܝܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܦܪܙܠܐ
ܟܠܗ[1] ܢܗܘܪܐ ܕܦܪܙܠܐ. ܘܩܐܡ ܟܠܗܘܢ ܐܒܢܐ. ܗܝ ܕܝܢ ܐܒܢܐ.
ܥܠ ܗܟܘܪܐܬܐ ܡܣܟܐ. ܗܘܕܐ ܐܦ ܟܡܠܟܘܬܐ. ܐܦ ܠܡܠܟܘܬܐ.
ܠܡܠܟܘܬܐ ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܬܦܣܩ ܐܝܕܐ ܡܢ ܛܘܪܐ. ܘܡܚܬ ܡܢ ܟܬܦܐ
ܗܘܝܐ. ܠܡܠܟܘܬܐ ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܬܦܣܩ ܐܝܕܐ[2] ܥܠ ܐܟܡ ܕܡܫܬܠܛܝܢ
ܒܟܘܫܝܐ[3] .. ܘܗܘܐ ܟܠܗܘܢ ܒܚܣܦܐ. ܗܝ ܕܝܢ ܚܣܦܐ
ܠܡܬܦܪܢܘܬܗ ܕܟܘܟܒܬܐ ܡܫܘܕܥ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܚܣܝܢܘ ܕܡܢܝܐ
ܐܬܚܬܝܢ. ܘܐܟܠܐ ܕܡܬܬܪ ܚܣܦܐ ܡܢ ܗܟܠܐ. ܗܟܠܐ ܡܬܬܪ ܟܘܕܪܢ
ܕܚܣܦܐ ܡܢ ܡܬܟܪܝܬܐ ܐܢܫܝܬܐ.. ܘܩܐܡ ܟܠܗܘܢ ܡܣܬܬܐ.
ܘܬܒܠܐ. ܗܝ ܕܝܢ ܗܟܝܢ. ܥܠ ܡܬܬܠܬܗ ܡܟܝܠ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܬܩܢ
ܥܡܡܐ ܘܐܝܠܗ[4]. ܡܟܬܦܐ ܐܢܫܐ ܬܟܠܗܘܢ[5] ܘܦܪܘܫܘܬܐ ܐܦܢ
ܟܠܗܘܢ. ܗܝ ܕܝܢ ܦܪܘܫܘܬܐ. ܥܠ ܦܘܠܓܘܬܗ ܡܫܘܕܥ. ܐܝܟ

[1] Lee ܟܠܗ.
[2] Lee ܒܐܝܕܝܢ, LXX: τὰς χεῖρας.
[3] Lee ܟܠܗ ܟܟܘܫܐ.
[4] Lee ܘܚܝܠܗ.
[5] Die letzten drei Worte sind im Ms. überklebt, und von mir nach Lee ergänzt.

nämlich Heil wirke z. B. „Die Augen des Herrn ruhen auf den Gerechten“ (33, 18) und Unheil z. B. „Seine Augen schauen auf die Völker“ (66, 6). Und er legt ihm Ohren bei (cfr. § 20), indem er durch die Ohren über sein Gehör Aufschluss giebt, z. B. „Seine Ohren sind (bereit), zu hören“ (34, 15). Und er legt ihm ein Antlitz bei (§ 24), indem er durch sein Antlitz über sein Offenbaren Aufschluss giebt, z. B. „Er breite über mich das Licht seines Antlitzes“ (4, 7). Und er legt ihm eine Hand bei (cfr. § 25), indem er durch die Hand über sein Thun Aufschluss giebt und zwar, sofern es Heil und Unheil bezweckt: Heil z. B: „Strecke deine Hand aus von der Höhe und ziehe mich heraus aus grossen Wassern“ (143, 7), Unheil z. B. „Hebe deine Hand auf gegen diejenigen, die sich gegen deine Macht erheben“ (74, 2). Und er legt ihm eine Rechte bei (cfr. § 25a), indem er durch die Rechte über seine heilsame Hülfe Aufschluss giebt z. B. „Die Rechte des Herrn hat mich erhöhet“ (117, 16). Und wie die Rechte besser als die Linke ist, so ist die Hülfe der Rechten besser als andere Wirkungen, (die von Gott ausgehen). Und er legt ihm Herabsteigen und Füsse bei (cfr. § 27), indem er dadurch über sein Kommen Aufschluss giebt z. B. „Er hat den Himmel geneigt und herabsteigen lassen und Wolkendunkel war unter seinen Füssen“ (18, 10). Und er legt ihm Flügel bei (cfr. § 4 Schluss), indem er durch die Flügel seine Schnelligkeit kund thut, wie z. B. „Er sass auf den Cherubim und flog“ (18, 11) und Schlafen und Erwachen legt er ihm bei (cfr. §§ 30 und 35), indem er durch Schlafen die Langmut Gottes kund thut und dass er nicht plötzlich die Heimsuchung über die Bösen herbeiführt z. B. „Wache auf, Herr, und schlafe nicht“ (44, 23), durch Erwachen dagegen thut er den Eifer seiner Hülfe gegenüber seinem Volke und die Heimsuchung über seine Feinde kund z. B. „Stehe auf, hilf mir und rette mich

ܗܘ ܕܝܗܒ ܟܠ ܡܙܘܢܐ ܘܦܪܢܣ. ܘܡܫܬܐ ܘܡܫܪܘܬܐ ܣܐܡ ܟܠܗܘܢ.
ܡܢ ܟܕ ܡܫܬܐ. ܟܠ ܦܠܚܐ ܢܦܫܗ ܡܩܪܒ. ܘܠܐ ܦܠܚܐ ܟܠ
ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܟܠ ܥܡܡܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܬܐܡܪ ܘܠܐ ܐܝܟ[1] ܡܢܐ..
ܟܕ ܒܪܘܬܐ ܕܝܢ. ܟܠ ܣܘܟܠܐ ܕܟܘܪܗܢܐ ܕܟܠܐ ܟܡܢܐ.
ܘܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܟܠ ܟܠܒܪܢܫܐ ܡܩܪܒ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܡܢܡ
ܟܕܐܢܫ ܘܦܪܘܫܘ[2] ܡܟܠ ܢܫܡܬ . . ܘܣܐܡ ܟܠܗܘܢ ܡܢܐܬܐ
ܕܟܠ ܡܘܪܫܐ. ܘܡܢܐܬܐ ܕܟܠ ܦܪܘܫܐ ܗ̄ܘ ܫܘܟܠܗܢ ܘܟܠ
ܕܡܬܬܗ . . ܕܙܘ ܘܦܠܚܐ ܡܫܡܫܢܘܬܐ. ܟܠ ܢܟܣܐ ܡܩܪܒ. ܐܝܟ
ܗܘ ܕܐܡܪ ܟܠ ܡܘܪܫܐ ܕܢܐ ܙܕܝܩܐ. ܠܐܝܬ ܟܡܫܚܬܐ ܘܐܘܟܝܐ
ܠܪܫܝܥܐ . . ܟܕ ܗܘܐ ܕܝܢ. ܟܠ ܫܘܟܠܗܢ ܕܟܠ ܦܪܘܫܐ ܘܡܠܐܟܐ
ܡܟܪܙ. ܐܝܟ ܠܫܘܒܚܐ ܕܡܠܟܐ ܕܐܚܝܕ ܫܘܠܛܢܐ. ܘܢܛܪ ܟܠ
ܐܪܥܐ . . ܘܣܐܡ ܟܠܗܘܢ ܠܥܡܡܐ. ܡܢ ܟܕ ܠܥܡܡܐ.
ܠܚܝܘܬܐ ܗܘ ܕܟܗ. ܡܬܚܙܐ ܡܩܪܒ. ܡܢ ܗܘ ܕܐܦ ܟܢܫܐ.
ܟܠܥܡܡܝܢ ܡܬܚܙܝܢ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܡܢܐ ܐܡܪ. ܘܢܝܚܘܬܐ ܠܥܠܡ.
ܗ̄ ܢܝܚܐ ܐܝܬܝܗ . . ܘܫܘܟܠܠܐ ܣܐܡ ܟܠܗܘܢ ܘܐܘܡܢܘܬܐ. ܡܢ
ܟܕ ܗܟܝܠ. ܟܠ ܙܟܘܬܗ ܘܟܠ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܦܠܚܐ ܟܠ
ܟܠܒܪܢܫܐ ܡܩܪܒ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܫܒܩ ܐܠܗܐ ܟܕܘ . . ܡܢ
ܟܕ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܐܝܬ ܟܠ ܟܠܒܪܢܫܐ ܐܢܫܝܢ ܘܐܬܐܡܪ
ܘܐܬܟܠܝ ܡܢ ܟܠ . . ܡܢ ܘܐܦ ܡܫܡܠܝܢܘܬܐ ܘܢܒܝܘܬܐ ܣܐܡ
ܟܠܗܘܢ. ܗ̄ ܕܡܬܕܟܝܢ ܟܠܒܪܢܫܘܬܗܘܢ ܘܡܬܬܪܨܝܢ ܟܕܒܪܘܗܘܢ

---

[1] Lee ܠܐܝܟ.
[2] Lee ܘܦܪܘܫܘ ܟܕܐܢܫ.

um deiner Barmherzigkeit willen“ (44, 26). Und er legt ihm bei ein Sitzen auf dem Throne und ein Sitzen über den Cherubim (das bedeutet seine Herrschaft) und über seinem Bilde, welches ihn als Richter und Strafvollzieher gegenüber den Sündern erkennen lässt z. B. „Du hast dich auf den Thron gesetzt als gerechter Richter, du hast die Völker bedroht und die Frevler vernichtet“ (9, 5 f.). Durch dies „über seiner Herrschaft, die sich über die Cherubim und über die Engel erstreckt“ giebt er eine sinnbildliche Darstellung gemäss dem Bilde der Könige, welche die Herrschaft ergriffen haben und auf dem Throne sitzen.[1] Und er legt ihm ein Kleid bei (cfr. § 46), indem er durch das Kleid das Ansehen kund thut, das an ihm gesehen wird, wie ja auch Menschen an ihrer Kleidung erkannt werden z. B. „Der Herr ward König. Er kleidete sich in Hoheit“ (93, 1), d. h. der Hohe ward gesehen. Und Himmelfahrt und Erhöhung legt er ihm bei (cfr. § 13), indem er dadurch über seinen Sieg Aufschluss giebt und über die Heimsuchung, die er über seine Feinde bringt, z. B. „Gott ist hinaufgefahren in Herrlichkeit“ (47, 5), denn durch die Heimsuchung, die er über die Feinde brachte, ward er sichtbar und erhöht und erhoben über alles. Auch Königsherrschaft und Grösse legt er ihm bei, womit er kund thut, dass seine Feinde besiegt und seine Knechte erhöht werden z. B. „Der Herr ward König, die Völker mögen erbeben“ (99, 1). Dadurch aber ward erkannt, dass unser Herr gross ist, wie z. B. „Der Herr, mein Gott, ist sehr gross“ (104, 1). Er legt ihm Festigkeit bei (cfr. § 50), indem er durch Festigkeit über (seine) Stärke und Unbeweglichkeit Aufschluss giebt, z. B. „Fest ist dein Thron von alter Zeit her“ (93, 2). Und wiederum redet er anthropomorphisch, indem er dadurch über seine Hülfe Aufschluss giebt, wie

[1] Die Übersetzung der letzten beiden Sätze ist ein verzweifelter Versuch, einem verdorbenen Texte noch einen Sinn abzugewinnen.

ܡܘܕܝܢ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܡܕܢܚܐ. ܐܡܠܟ ܒܒܥܘܬܐ ܢܘܚܡܗ[1] . . ܗܝ ܕܝܢ
ܗܘܐ. ܕܐܬܝܠܕ ܓܝܪ ܗܘ ܡܪܢ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܡܕܢܚܐ ܐܠܗܘܬܗ ܢܗܪ ܠܗܘܢ.
ܘܫܠܡ ܒܟܠܗܘܢ ܡܠܟܘܬܐ ܗܝ ܕܝܢ ܡܠܟܘܬܐ. ܒܟܠ ܡܫܪܝܬܐ
ܘܠܐ ܡܬܒܠܒܠܢ ܡܘܕܝܢ . . ܐܝܟ ܗܘ ܕܡܠܟܐ ܗܘ ܒܦܘܪܫܢ
ܡܢܗܝܢ. ܘܡܛܠ ܗܕܐ ܒܟܠܗܘܢ ܦܢܝܬܐ. ܗܝ ܕܝܢ ܒܟܠ ܒܥܘܕܪܢܘܗܝ
ܡܣܬܐ ܗܝ ܗܘܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܡܝܪ ܒܡܙܡܘܪܐ ܕܝܠܗ. ܕܝܠܗ. ܘܕܝܠܗ.
ܡܠܐ. ܘܢܣܓܕܘܢ ܩܕܡܘܗܝ ܡܫܪܝܬܐ . . ܘܫܠܡ ܒܟܠ ܐܠܗܐ ܠܗܘܢ
ܡܘܕܥܬܐ. ܗܝ ܕܝܢ ܡܘܕܥܬܐ. ܒܟܠ ܐܪܥܐ ܕܡܠܟܗ ܡܘܕܝܢ. ܘܕܠܐ
ܡܬܐܡܪܐ ܕܐܡܪ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܟܠ ܡܕܝܢܐ ܘܠܐ ܢܦܩܘܢ. ܘܗܘ ܕܝܢ
ܒܦܘܠ ܒܡܘܕܥ ܠܟܘܠ ܘܠܐ ܐܝܟܘܬ. ܠܗܘܢ ܡܢܗܘܢ ܘܡܢ ܡܠܟܘܬܐ
ܒܟܠ ܒܢܝܢܫܐ. ܒܡܫܚܐ ܡܠܟܘܬܐ ܒܟܠܗܘܢ. ܗܝ ܐܡܪ ܕܕܦܢ
ܠܐܪܥܐ[2]. ܘܦܪܘܩܢ[3] ܡܢ ܦܘܩܕܢܗ ܕܐܪܥܐ. ܘܡܫܬܡܗܘܢ ܐܝܟ ܢܘܗܪܐ
ܦܠܐܬܐ. ܘܒܢܝܗܘܢ ܐܝܟ ܫܡܫܐ ܣܢܝܩܐ. ܗܝ ܕܝܢ ܗܠܝܢ ܡܘܕܝܢ.
ܕܗܘ ܡܢܝܢ ܕܐܢܬ ܠܐܪܥܐ ܠܥܡܘܪܝܐ ܢܬܝܗܒ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܟܡ
ܬܫܒܚܬܐ ܠܐ ܢܬܠܒܫ ܗܘ ܠܐ ܐܬܦܨܝ. ܘܐܝܟ ܗܘ ܕܢܬܟܪܗܘܢ ܠܓܒܪܐ
ܕܠܐܘܪܚܐ ܕܒܐܠܐ ܠܐ ܗܘܝܢ. ܗܘ ܠܐ ܐܬܟܢܫ. ܠܗܘܢ ܡܢܝܢ ܕܠܐܡܪ ܒܟܠ
ܥܠ ܕܢܘܟܪܝܐ. ܐܝܟ ܕܒܟܠ ܠܐܪܥܐ ܐܝܟ ܕܐܠܗܘܗܝ[4] ܐܠܗܝܢ ܡܕܢܚܐ ܦܢܝܬܐ
ܘܡܢ ܠܐܪܥܐ ܡܢ[5] . . . .

---

1 Lee ܒܒܥܘܬܐ ܢܘܚܡܐ.
2 Lee ܠܐܪܥܐ.
3 Lee ܦܪܘܩܝܢ.
4 Lee ܐܠܗܐ.
5 Im Ms. folgt eine Lücke von mehr als 2 Zeilen.

z. B. das, was er im 18. Psalm sagt, dass er (nämlich) herabgestiegen sei, (v. 10) und seine Stimme erhoben (v. 14) und seine Pfeile gesandt habe (v. 15) etc. Und er legt Gott auch Eidschwüre bei (cfr. § 16), indem er durch Eidschwüre über die Wahrheit seines Wortes Aufschluss giebt und (darüber), dass unwandelbar ist, was er sagt, wie z. B. „Der Herr hat geschworen und er lügt nicht" (110, 4) und „Einmal habe ich David bei meiner Heiligkeit geschworen, nie werde ich lügen" (89, 35).

B [1]

Wiederum hat er die Gewohnheit, dass er, wenn er über Menschenkinder redet, im Gleichnis über sie redet (cfr. § 121 Hyperbel) z. B. wenn er sagt: „Sie gleichen Löwen" (17, 12) oder: „Rette uns aus dem Munde des Löwen" (22, 22) oder: „Ihre Zähne sind wie Lanzen und Pfeile und ihre Zunge ist wie ein scharfes Schwert" (57, 4), indem er dadurch kund thut, dass er irgend etwas, was dem Löwen eignet, Heimsuchung nennt. (Ferner redet er in Gleichnissen an folgenden Stellen:) [2] z. B. „Bei den Bösen sass ich nicht" (26, 5) d. h. ich überhob mich nicht, oder: „Wohl dem Manne, der nicht wandelte auf dem Wege der Übelthäter" (1, 1) d. h. er handelte nicht übel. Wiederum hat

[1] Der mit diesem B angezeigte zweite Teil unseres Capitels passt ohne Frage nicht mehr in den Rahmen seiner Überschrift hinein. Denn er behandelt, wenn ich mich der Adrian'schen Ausdrücke bedienen darf, nicht mehr die anthropomorph. Redeweisen auf dem Gebiete der Sinnfiguren (σχήματα διανοίας), sondern ist eine Abhandlung über die Wortfiguren (σχήματα λέξεως). Beachte indess, dass unser Verfasser ganz nach dem Vorbild der älteren Rhetorik (cfr. Goessling l. c. pag. 51—56) die bei Adrian schon gesondert auftretenden Verknüpfungsfiguren (nämlich die Tautologie, Antistrophe, Ellipse, Hyperthese) und Tropen (nämlich die Hyperbel und Prosopopöie) noch mit zu den Wortfiguren zieht.

[2] Ohne Frage ist hier der Text lückenhaft und etwa in der von mir angegebenen Weise zu ergänzen.

ܒܫܘܒܚܐ ܕܡܫܒܚܐ ܐܝܟ ܘܡܫܬܪ̈ܝܢ. ܗܝ ܕܝܢ ܗܝ ܡܘܕܝܢܐ.
ܗܘܐ ܡܢܗ. ܗܝ ܕܝܢ ܗܝ ܕܠܐ ܘܐܡܪ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܦ ܡܫܡܪܬܐ
ܕܢܦܫܐ ܘܡܕܡܐ ܠܡܫܡܪܬܐ ܕܢܦܫܐ. ܗܘܐ ܐܠܐ ܐܝܟ ܐܡܬܝ ܕܠܡܫܡܫܢܘܬܐ
ܠܡܢܗ ܕܝܢ ܠܡܢܗ ܕܚܕܐ ܕܡܘܬܐ ܢܥܒܕ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܡܠܬܐ ܪܘܚܐ
ܡܢܐ ܘܐܫܬܒܚ ܠܡܫܝܚܐ[1]. ܘܪܘܚܐ ܠܡܠܠ ܕܠܡܠܟܐ ܡܠܟܐ
ܘܐܠܗܐ. ܕܝܢ ܟܕ ܗܠܝܢ ܠܟܠܗ ܡܠܝ[2] ܘܡܫܝܚ. ܘܡܠܠ ܕܠܡܠܟܐ
ܗܝ ܕܝܢ ܗܝ ܕܡܘܕܝܢ. ܗܘܐ ܡܢܗ ܕܩܐܡ ܡܢܗ ܚܠܦ ܡܢܗ. ܐܝܟ
ܕܒܪܗ ܕܒܡܠܐ ܠܐ ܡܫܬܡܥ. ܕܝܢ ܒܪܗ ܕܒܡܠܐ ܠܒܡܠܐ ܦܪܐ. ܘܐܝܟ
ܗܘ ܕܐܢܐ ܐܦܪܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܐܠܗܐ. ܘܒܢܘ̈ܗܝ ܕܡܪܝܡܐ ܡܠܟܘܬܐ. ܕܝܢ
ܟܕ ܗܘܐ ܠܗ ܠܐܒܗ̈ܬܐ ܦܪܐ ܗܘܝܐ. ܐܠܐ ܠܡܘܡܐ ܚܕܒܫܐ.
ܕܟܠ ܥܡܐ ܕܦܪܝܐ ܕܠܡܕܡ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܠܟܠܗܘܢ. ܦܪܐ ܐܠܗܐ̈. ܐܝܟ ܗܘ
ܕܒܪܗ ܕܠܡܘܢܐ. ܘܒܪܗ ܕܡܫܡܫܢܐ. ܠܦܘܡ ܕܐܦ ܕܘܒܪ̈ܝܗܘܢ
ܕܘܡܝܐ ܡܢܗ. ܒܗܘ ܐܘ ܒܗܘܐ ܦܪܐ ܡܠܟܐ. ܗܘܐ ܐܠܐ ܐܡܬܝ ܕܚܠܦ
ܫܘܡܠܝܐ ܘܚܝܐ. ܩܐܡ ܫܡܫܐ. ܐܘ ܚܝܐ. ܐܘ ܚܕܬܐ. ܫܡܫܐ ܕܝܢ.
ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܫܬܒܚ ܒܦܪܐ ܠܡܫܝܚܐ. ܗ̄ ܗܘ ܠܟ ܠܡܫܝܚܐ.
ܚܝܐ ܕܝܢ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܒܪܐ[3] ܠܡܫܟܢܐ ܕܡܠܟܘܬܝ[4]. ܗ̄ ܕܢܗܘܐ ܐܠܐ
ܠܟ ܕܐܠܗܝܢ ܠܡܫܟܢܐ ܕܡܠܟܘܬܝ[5]. ܚܕܬܐ ܡܢܝ. ܐܝܟ ܗܘ
ܕܐܘܕܥܬܢܝ ܐܘܪܚܐ ܕܚܝܐ[6]. ܗ̄ ܕܚܕܝܐܝܬ ܕܐܠܗܝܢ ܒܚܝܐ. ܗܘܐ

1 Lee ܠܡܫܝܚ.
2 Ms. lässt aus Nachlässigkeit dies Wort ausfallen.
3 Lee ܚܝܐ.
4 Lee ܕܡܠܟܘܬܝ.
5 Ms. ܕܡܠܟܘܬܝ
6 Dieses Citat ist nach den LXX; ἐγνώρισάς μοι ὁδοὺς ζωῆς, während Pešitto nach Lee liest: ܐܘܕܥܬܢܝ ܐܘܪܚܐ ܕܚܝܐ.

er die Gewohnheit, dass er jede Sache zweimal redet (cfr. § 100 Tautologie), wie z. B.: „Gott, unser Gott, der Herr hat geredet und die Erde gerufen“ (50, 1) .... und „In Sünde bin ich geboren und in Sünde hat mich meine Mutter empfangen“ (51, 5). Und mit diesen zwei (Wendungen) drückt er jedesmal dasselbe aus. Wiederum hat er die Gewohnheit, dasselbe zu wiederholen z. B.: „Von der Morgenwache zur Morgenwache“ (129, 6). Wiederum kommt es vor, dass er in gehäuften Ausdrücken über ein und dieselbe Sache redet (cfr. § 101) z. B.: „Herr, höre meine Worte und merke auf mein Seufzen und höre auf die Stimme meines Schreiens, mein König und mein Gott“ (5, 2f), indem er durch diese drei (Wendungen): Meine Worte, mein Seufzen und Stimme meines Schreiens dasselbe ausdrückt. Wiederum hat er die Gewohnheit, dass er Eines für das Andere einsetzt (cfr. § 102 Antistrophe) z. B.: „Den Sohn der Sünde demütigt er nicht“ (89, 22), indem er mit dem Sohn der Sünde den Sünder meint, oder z. B.: „Ich sprach: Ihr seid Götter und Söhne des Höchsten allzumal“ (82, 6), indem er nicht Götter damit meint, sondern das wahre Bild aller der Menschen, die etwa mit Gott verglichen werden können; das nennt er Götter, wie die heil. Schrift diejenigen „Sohn der Hölle“ oder „Sohn des Reiches“ nennt, die von ihrem Verhalten eine gewisse Ähnlichkeit mit jener oder mit diesem gewonnen haben. Wiederum, wenn er für erquickende Durchhilfen (Gottes) Hören, Sehen oder Erkennen setzt (cfr. § 53). Hören z. B.: „Lass mich hören am Morgen deine Güte“ (142, 8) d. h. gieb mir deine Güte; Sehen z. B.: „Ich werde sehen die Güter deiner Auserwählten“ (106, 5) d. h. du giebst mir, dass ich mich erfreue an den Gütern deiner Auserwählten; Erkennen z. B.: „Lass mich erkennen den Weg des Lebens“ (16, 11) d. h. du brachtest mich dahin, dass ich mich freue am Leben. Wiederum

ܘܐܝܬ ܐܝܠܐ ܕܒܟܠܗ ܥܠܡܐ ܣܓܝܐܐ. ܐܝܟ ܡܫܡܫܢܐ ܡܬܒܠܠ ܠܗܘܢ.
ܐܝܟ ܗܘ ܐܠܐ ܐܝܟ ܥܘܪܐ ܕܕܪܐ ܪܘܚܐ. ܣܓܝܐܝܢ ܓܝܪ ܗܘ ܕܢܗܘܘܢ.
ܙܒܢ ܗܘܐ ܕܝܢ ܕܐܝܟ ܕܡܢܗ ܕܫܘܪܝܐ ܕܡܠܟܘܬܐ. ܕܐܚܝܕ ܕܐܡܪ ܒܟܠ
ܕܘܟܝܐ. ܢܗܘܐ ܐܝܟ ܐܚܝܠܐ ܕܢܚܬ ܒܟܠ ܠܐܬܪ ܕܡܬܢ̈ܐ. ܗܘܝܐ ܠܐܡܪ
ܐܦ ܒܟܠ ܬܒܝܠ. ܕܢܗܘܘܢ ܐܝܟ ܥܘܪܐ ܕܕܪܐ ܪܘܚܐ . . ܘܐܝܟ ܗܘ
ܕܒܡܘ ܡܢܦܩܐ ܕܐܢܫܐ ܘܡܠܟܘܬܐ[1]. ܘܐܬܦܠܓܘ ܐܚܪܢܐ. ܒܟܠ ܡܕܝܢܐ
ܘܒܟܠ ܡܫܝܚܘܬܗ. ܣܓܝܐܐ ܗܘܝܐ ܗܘ ܕܐܡܪܘ. ܡܛܠ ܕܫܘܪܝܐ ܕܡܠܟܘܬܐ
ܗܘܝܐ ܠܐܟܘܬ. ܕܐܬܡܠܟܘ ܐܚܪܢܐ ܘܐܡܪܘ. ܒܟܠ ܡܕܝܢܐ ܘܒܟܠ ܡܫܝܚܘܬܗ.
ܘܐܝܟ ܗܘ ܕܒܡܕܝܢܐ ܕܐܘܪܫܠܡ[2] ܡܕܝܢܬܐ. ܣܓܝܐܝܢ ܓܝܪ ܗܘܝܐ ܗܘ
ܕܐܡܪܢܐ. ܗܘܝܐ ܠܐܚܕ ܫܘܪܝܐ ܕܡܠܟܘܬܐ. ܒܡܕܝܢܐ ܕܐܘܪܫܠܡ ܡܕܝܢܬܐ
ܘܐܡܪܢܐ . . ܐܝܟ ܕܝܢ ܐܚܪܢܐ. ܕܐܦ ܡܢܗܘܢ ܕܫܘܒܚܐ ܕܡܫܬܒܚܝܢ
ܒܟܠ ܒܢܝܢܫܐ. ܡܪܕܘܬ ܒܟܠܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܒܝܢ ܒܝܢܬܗܘܢ. ܗܟܢ
ܩܛܠܐ ܡܬܚܫܒܝܢ. ܡܢ ܡܦܝܣ ܒܥܘܠܐ ܒܟܬܒܘܬܗܘܢ ܒܝܫܬܐ ܕܒܗ
ܫܪܝܢ ܠܗܘܢ ܠܫܘܒܚܐ. ܕܡܬܚܫܒ ܢܦܫܗ ܠܒܝܫܬܗܘܢ . .
ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܡܪܘ ܕܦܠܘ ܢܘܪܐ ܠܡ. ܗ̄ ܒܗ ܕܗܘܐ ܐܦܪܝܢ ܗܘܘ. ܐܠܐ
ܕܗܘܝܐ ܫܦܪܝܢ ܗܘܘ ܫܘܒܚܝܗܘܢ ܒܢܝܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܒܟܠ ܕܢܘܪܐ
ܠܗܘܢ. ܘܐܝܟ ܗܘ ܕܐܡܪ ܒܡܠܐ[3] ܒܠܒܗ ܕܠܐ ܐܙܠܬ ܒܪܘܚܝ. ܗ̄
ܒܗ ܕܗܘܐ ܐܡܪ ܗܘܐ. ܐܠܐ ܕܫܒܩ ܗܘܐ ܒܟܠ ܒܝܫܬܐ. ܐܝܟ ܐܢܐ ܕܠܐ
ܫܒܩ ܕܢܦܩ ܠܗ ܡܢܝ ܕܒܝܫ . . ܐܝܟ ܕܝܢ ܠܐܒ ܕܫܡܝܐ ܕܢܣܒ

1 Lee ܘܡܠܟܘܬܗܝܢ.
2 Lee ܒܐܘܪܫܠܡ.
3 Lee lässt dies Wort ausfallen.

giebt es Stellen, wo er unvollkommene Sätze wie vollkommene ausspricht (cfr. § 99 Ellipse) z. B.: „Sondern wie Spreu, die der Wind zerstreut“ (1, 4). Da fehlt nämlich „werden sie sein.“ Denn es hätte sich gehört, dass er nach der Ordnung der Worte, die er über den Gerechten gesprochen hatte: „Er wird sein wie ein Baum, der am Wasserbach gepflanzt ist“ nun auch ebenso über die Gottlosen gesprochen hätte: „Sie werden sein, wie Spreu, die der Wind zerstreut.“ Oder z. B.: „Die Könige der Erde lehnten sich auf und die Herrscher, und sie berieten sich zusammen gegen den Herrn und gegen seinen Gesalbten“ (2, 2). Hier fehlt „und sie sprachen“, weil die Ordnung der Worte also fordert: „Sie berieten sich zusammen und sprachen wider den Herrn und seinen Gesalbten.“ Oder z. B.: „Zum Herrn rief ich in der Not“ (119, 1). Hier fehlt „und ich sprach.“ (Denn) so fordert der Sprachgebrauch: „Zum Herrn rief ich in meiner Not und sprach“. Es kommt aber auch vor, dass er einige Thaten, die unter den Menschen gethan werden, in Worte fasst, als ob die Menschen gleichsam durch ihr Thun diese Worte redeten, indem er damit den bösen Geist ausdrückt, in dem sie die Thaten thun, um so besonders ihre Bosheit darzustellen (cfr. § 80)[1] z. B.: „Sie sprachen: Wer sieht uns?“ (64, 5). So sprachen sie (in Wirklichkeit) nicht, sondern sie führten ihre bösen Thaten so aus, als ob niemand wäre, der sie sähe. Oder z. B.: „Der Frevler spricht in seinem Herzen: Ich werde ewiglich nicht wanken“ (10, 6). Das sagt er (in Wirklichkeit) nicht, sondern er führt alles Böse aus, wie einer, der nicht glaubt, dass ihm etwas Böses begegnen könne. Wiederum kommt es vor, dass er die Reihenfolge der

[1] Was der Verfasser sagen will, ist durch die Beispiele über allen Zweifel erhoben. Aber seine Ausdrucksweise ist so unbestimmt und ungeschickt, dass man ohne Beispiele in der That ratlos wäre.

ܘܩܐܡ ܒܡܨܥܬܗܘܢ ܐܚܪܢܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܒܣܘܥܪܢܗ ܕܪܫܝܥܐ ܢܦܩ
ܡܫܬܟܚ. ܢܛܠܝܘܗܝ ܒܠܐܘܪܚܬܐ ܘܡܬܪܡܐ. ܗ̄ ܫܪܝܬ ܕܡܠܬܐ ܗܘܬ
ܢܗܘܐ ܐܝܟ ܠܡܫܬܠܛܘ. ܕܒܣܘܥܪܢܗ ܕܪܫܝܥܐ ܢܦܩ ܡܫܬܟܚ.
ܡܛܠ ܕܡܫܬܠܛܘܬ ܪܫܝܥܐ ܒܝܫ̈ܬܐ ܕܢܦܫܗ.. ܘܟܕ ܫܪܝܬ
ܕܡܠܬܐ ܗܘܐ ܐܡܪ. ܫܒܘܩ ܒܡܢܝܢܐ ܗܠܝܢ ܐܬ̈ܐ ܦܠ̈ܚܬܐ ܗܘ
ܕܐܬܪ. ܢܛܠܝܘܗܝ ܒܠܐܘܪܚܬܐ ܗܘ ܕܐܬܝܠܕܗ. ܐܘܟܝ. ܘܩܐܡ ܩܛܠ.
ܕܡܢ ܫܘ̈ܪܝܐ ܫܘܬܦܘܬܐ ܡܫܘܬܦ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܢܚܙܐ ܐܢܬ ܕܐܢܬ
ܒܩܠܐ ܘܪܘܡܐ. ܫܡܥ ܕܠܐ ܘܟܕ. ܡܛܠ ܕܚܙܐ ܐܢܬ ܒܩܠܐ ܘܪܘܡܐ.
ܘܐܝܟ ܗܘ ܕܒܛܘܪܦܐ[1] ܐܬܝܢ[2] ܦܪܘ̈ܦܝܢ. ܗ̄ ܕܒܛܘܪܦܗܘܢ
ܐܬܝܢ ܦܪܘܦܝ. ܘܐܢܬ ܐܝܟܐ ܕܩܐܡ ܫܡܥ ܠܟܘܢ. ܫܡܥܘ ܕܐܠܗܐ.
ܐܝܟ ܗܘ ܕܝܕܥܝܢ ܕܫܡܥܢ ܗܘ ܡܪܝܐ ܒܠܚܘܕܝ.. ܕܐܡܪ. ܕܝܕܥܝܢ
ܕܐܢܬ ܗܘ ܡܪܝܐ ܒܠܚܘܕܝܟ.. ܘܐܢܬ ܐܠܗܐ ܕܫܪܝܪܐ ܐܝܟܢܐ. ܟܕ
ܒܪܗ ܒܟܝܢܐ ܡܪܐ ܫܡܝܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܗܘܝܢ[3] ܐܝܟ ܗܠܝܢ ܕܢܦܫ.
ܕܐܡܪ ܕܗܘܝܢ ܫܪܝܪܐ. ܘܡܕܡ ܡܢ ܩܕܝܡ. ܟܕ ܝܕܥ ܕܟܝܢܐ
ܡܘܕܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܠܐ ܐܬܕܡܝ ܒܒܢ̈ܝܐ ܣܘܟܠܐ[4]. ܗ̄ ܕܠܐ ܐܝܟܐ
ܒܝܘܡܐ ܕܐܬܒܪ. ܘܐܝܟ ܗܘ ܕܒܪܢܫܐ ܠܐܠܗܐ ܕܦܠܐ.. ܘܐܢܬ
ܐܡܪܬ ܕܠܟܝܢܐ ܠܐܪܥܐ ܕܢܦܫܐ ܒܟܠ ܫܘܟܢܐ. ܩܐܡ ܒܪܗ
ܗܘ ܡܢ ܩܕܡܘܗܝ ܕܫܘܟܢܐ. ܐܝܟ ܡܠܬܐ ܕܒܪܐܘܗܝ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܡܪ
ܡܪܝܐ ܕܡܢ ܒܝܬ ܥܝܢܐ ܐܘܦܝ[5]. ܘܐܘܦܝ ܡܢ ܒܘܩܕܢܘܗܝ ܕܢܦܫܐ.

1 Ms. mit Sĕyâmê.
2 Lee fügt ܒܟܠ hinzu.
3 Lee ܗܘܝܢ.
4 Lee: "ܠܐ ܐܬܕܡܝ ܒܟܠ ܒܢ̈ܝܐ.
5 Lee ܐܘܦ.

Worte unterbricht und zwischen sie andere setzt (cfr. § 103 Hyperthese), wie z. B.: „Durch die Hoffahrt des Gottlosen verzehrt sich der Arme in Glut, möchten sie ergriffen werden in dem Gedanken u. s. w." (10, 2). Der Gedankenzusammenhang fordert folgendes Verständnis: „Durch die Hoffahrt des Gottlosen verzehrt sich der Arme in Glut, weil der Gottlose (10, 3) sich hoffärtig geberdet in der Gier seiner Seele". Aber obgleich der Gedankenzusammenhang es also fordert, ist doch zwischen diese beiden Sätze folgender eingeschoben: „Möchten sie ergriffen werden in dem Gedanken, den sie ersonnen haben!" Wiederum: Er setzt Worte, die aus dem Zusammenhang genommen, das Gegenteil bedeuten (cfr. § 102 Antistrophe), wie z. B.: „Du siehst, dass Sünde und Zorn ist" (10, 14) für: „Du (siehst es) nicht? Obgleich du doch blickst auf Sünde und Zorn" (cfr. hebr. Text.) Und z. B.: „Deine Rüstung richtest du gegen ihr Angesicht" (21, 13) d. h. „Ihre Rüstung richtet sich gegen dein Angesicht". Es kommt vor, dass er für „Gott" den „Namen Gottes" setzt (cfr. § 83) z. B.: „Sie werden erkennen, dass dein Name ist Herr allein" (83, 18) will sagen: „Sie werden erkennen, dass du bist Herr allein." Und es kommt vor, dass er ein Gleichnis anführt, indem er mit dem Gleichnis den Zustand selbst meint (cfr. § 71), wie z. B.: „Wir sind gewesen, wie jene, die fröhlich sind" (125, 1), was sagen will: „wir sind fröhlich gewesen". Und er vergleicht etwas einer Handlung, indem er die Handlung selbst meint, wie z. B.: „Ich werde nicht gleichen denen, die in die Grube fahren" (142, 7) für: „Ich werde nicht fahren in die Grube des Verderbens" oder wo er z. B. den Menschen mit dem Hauche vergleicht (39, 5f). Und es kommt vor, dass er eine zweite Sache, die erst eine Folge der Gottesthaten ist, vor sie als ihre Begründung hinstellt (cfr. § 77) wie z. B.: „Der Herr hat gesagt aus den Zähnen will ich ihn zurück-

ܡܛܠ ܕܐܬܪܚܡܢܝ[1] ܢܦܨܝܘܗܝ ܒܝܘܡܐ . . ܒܗ ܒܝܢ ܐܝܟܢܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܒܟܠܗ̇
ܕܕܝܢܐ ܦܢܝܬܗܘܢ ܕܒܢܝ̈ ܐܢܫܘܬܐ. ܡܛܠܗܘܢ ܕܒܟܠܗ̇ ܐܢܫ ܘܐܘܕܥ
ܐܝܟ ܐܠܗܐ ܡܢ ܒܟܠ ܐܠܐ ܕܠܟܘܠܐ. ܡܛܠ ܕܐܢܫ ܘܐܘܕܥ ܐܝܟ
ܐܠܗܐ ܡܢ ܒܟܠ ܡܢ ܡܛܪ. ܢܗܘܐ ܗܘܐ ܕܟܠ ܕܩܐܡ ܠܥܡܠܗܘܢ
ܕܟܠ ܘܐܬܐ ܒܝܘܡܐ . . ܘܐܦ ܐܝܟܢܐ ܕܒܢܬ ܡܠܐ ܗܘ ܕܐܡܪ. ܒܗ
ܒܠܚܘܕ ܒܟܠ ܕܗܘܐ ܩܐܡ ܒܗ. ܐܠܐ ܘܒܟܠ ܣܘܒܪܬܐ. ܘܒܟܠ
ܡܣܝܒܪܢܘܬܐ. ܒܟܠ ܣܘܒܪܬܐ ܦܫ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܡܪ ܕܕܢܚ ܠܘܬܗ̇
ܒܗ ܢܦܫܗ. ܠܗܢ[2] ܐܚܘܝܘܗܝ[3] ܐܘܪܚܐ ܕܦܘܪܩܢܗ ܕܐܠܗܐ. ܗ̄ ܠܐܠܝܢ
ܕܗܘܘ ܕܒܝܬܐ ܡܦܪܢܣܝܢ. ܐܘܪܚܐ ܕܦܘܪܩܢܐ ܡܢܗ ܐܬܐ. ܒܟܠ
ܡܣܝܒܪܢܘܬܐ ܕܝܢ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܡܪ ܢܦܠܘܢ[4] ܥܠ ܚܒܪܝܗ̇ ܣܘܦܪܐ.
ܗ̄ ܒܡܣܝܒܪܢܘܬܐ ܕܐܝܟ ܗܘܐ ܡܬܠܐܝܢ. ܠܗܘ ܐܬܐ ܐܝܟܢܐ ܕܦܪܐ
ܠܡܦܪܢܣܘܬܐ ܒܡܢ ܡܦܪܢܣ. ܐܝܟ ܕܦܪܐ ܠܡܣܝܒܪܘܬܐ ܐܘܪܚܐ.
ܘܦܪܐ ܠܗ ܠܐܘܪܚܐ ܕܦܪܗ ܣܘܒܪܬܐ ܒܥܡܠܐ. ܡܢ ܗܘ ܕܒܥܡܠܐ
ܡܬܢܛܪܝܢ ܘܡܣܝܒܪܝܢ ܠܐܘܪܚܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܒܝܫ ܒܥܡ̈ܠܝ ܢܛܪܘܢ
ܗ̄ ܐܘܪ̈ܚܬܐ ܢܛܪܘܢ ܘܣܘܒܪܬܐ ܢܦܫܗܘܢ . . ܘܩܐܡ ܠܚܝܠܐ. ܚܙܝ
ܗܘ ܕܢܦܫܗ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܡܢܚܡܝܢ ܡܢ ܒܥܠܕܒܒܝܗ. ܗ̄ ܢܦܫܗ
ܒܥܠܝܗ ܡܢ ܒܥܠܕܒܒܝܗ . . ܘܐܬܐ ܐܝܟܢܐ ܕܦܪܐ ܒܗ ܠܡܣܝܒܪܢܘܬܐ.
ܢܛܪ ܘܢܨܪ ܣܘܒܪܐ ܘܡܣܝܒܪܢܘܬܐ ܕܐܝܟ ܗܘܠܝܢ. ܢܛܪ. ܡܛܠ
ܕܡܦܪܢܣܐ. ܢܨܪ. ܡܛܠ ܕܗܘܐ ܕܡܬܚܪܝܢ ܦܫܝܢ ܒܒܥܠܕܒܒܐ.

[1] Lee ܐܬܚܡܢܝ.
[2] Lee ܘܠܗ.
[3] Lee ܐܚܘܝܘܗܝ, LXX δείξω αὐτῷ.
[4] Lee ܢܦܠܝܢ.

bringen und will zurückbringen aus der Tiefe des Meeres, weil dein Fuss sich in Blut gebadet hat" (68, 22). Denn das Blutvergiessen soll (im Sinne des Sängers) nicht Begründung der Ausführung der Kinder Israel sein — nicht aus diesem Grunde hat Gott sie heraufgeführt und zurückgebracht aus Babel, sondern umgekehrt: Weil Gott sie aus Babel mit starkem Arm heraufführte und zurückbrachte, so folgte daraus, dass alles, was ihnen entgegentrat, fiel und im Blute zu Grunde ging. Und es giebt Stellen, wo er jenes Wort: „dort" nicht nur vom Ort gebraucht, sondern auch von Gottes Wohl- und Wehthaten (cfr. § 58). Von Gottes Wohlthat z. B.: „Wer Dank opfert, der preiset mich. Dort thue ich dir kund den Weg des Heils unseres Gottes" (59, 23) d. h. denjenigen, die solches Opfer darbringen, thue ich den Weg des Heiles kund. Von Wehthat z. B.: „Dort werden alle Thäter der Treulosigkeit fallen" (36, 12) d. h. von einem derartigen Gericht ergriffen. Wiederum giebt es Stellen, wo er die Wirkung mit der Ursache bezeichnet (cfr. § 75), wie z. B., wenn er die (abgeschlossene) That Weg nennt und er meint damit den Weg, dessen Spuren zu der (abgeschlossenen) That führen, weil wir den Weg gewöhnlich durch (Treten von) Spuren vollenden, wie z. B.: „Sie achten auf meine Spuren" (56, 6)[1] d. h. sie achten auf meine Wege und erforschen mein Thun. Und er setzt die „Zunge" (cfr. § 74) für „sie sollen lecken", wie z. B.: „(die Zunge) deiner Hunde von deinen Feinden" (68, 23) d. h. „Es sollen deine Hunde von deinen Feinden lecken". Und es kommt vor, dass er die Heimsuchung mit Feuer und Pfeilen und dergleichen verschiedenartigen Worten bezeichnet. Mit Feuer, weil es quält. Mit Pfeilen, weil sie, wenn sie gesandt werden,

[1] In diesem Abschnitt ist der Text nicht in Ordnung. Zum mindesten passt das bibl. Beispiel nicht, da es wohl die Ursache für die Wirkung setzt, aber nicht das Umgekehrte.

ܘܐܝܬ ܐܝܟܐ ܕܒܘܪ̈ܟܬܐ ܕܠܐ ܐܝܬ ܒܗܘܢ ܡܘܬܐ. ܫܐܠ ܕܐܝܬ ܒܗܘܢ ܡܘܬܐ. ܐܝܟ ܗܢܐ ܕܪ̈ܘܚܢܝܬܐ ܘܥܠܡܐ ܕܢܦܫܗܘܢ.. ܘܐܝܬ ܐܝܟܐ ܕܡܢ ܡܬܒܢܝܐ ܥܠܠ ܥܡܐ ܘܥܠܠ ܐܠܦܝܢ ܕܥܠܬܗܘܢ ܡܫܬܥܢܝܢ. ܐܝܟ ܥܠܠ[1] ܦܪܕܝܣܐ ܐܝܟ ܗܘ ܕܥܠܬܐܝܢ ܒܢ̈ܝܢ ܡܫܠܡܝܢ ܘܡܬܒܢܝܢ ܟ̈ܠܠܐ ܒܚܙܘܐ. ܒܗ ܡܬܥܡܪܝܢ ܘܡܬܦܫܠܝܢ ܠܐܒܗ̈ܬܐ ܥܠܠ ܐܦ̈ܝ ܠܒܢ̈ܝܗ ܕܒܥܠܬܗܘܢ. ܕܠܡܫܪܐܝܬ ܒܗܘ̈ܢܝ ܬ̈ܫܡܫ ܟܠܠ ܕܠܡܚܘܝܬܐ ܐܝܪܐ ܕܗܢܐ. ܐܘ ܡܢܐ ܦܪܘܣܝܣ ܐܘ ܡܢܐ ܦܪܣ ܒܢܝܢ ܗܘ ܕܐܬܐ ܒܫܡܗ ܕܡܢܐ ܒܪܫܡܗܘܢ ܡܢ ܒܥܠܗ ܕܡܢܐ. ܘܐܝܟ ܗܘ ܕܒܠܗܘܢ ܒܗܐ ܡܠܗܘܢ ܟ̈ܠܠ ܗܠܝܢ ܒܡܘܟܠܐ ܚܙܝܢ ܗܘܘ. ܘܐܝܬ ܐܝܟܐ ܕܒܘܪ̈ܟܬܐ ܕܢ̈ܦܠܢ ܡܢ ܚܝܘܬܐ ܘܡܪ̈ܫܝܘܬܐ ܘܡܟܠܬܐ. ܫܐܠ ܒܗܘܢ ܢܣܘܬܐ ܘܡܪ̈ܫܝܘܬܐ ܘܡܟܠܬܐ. ܐܝܟ ܗܢܐ ܕܒܗܘܪ̈ܬܐ ܕܡܫܘܢ ܒܗܐ ܐܝܒܪܐ. ܘܠܗܘܪܐ ܪ̈ܦܝܗ ܐܝܟ ܐܬܠܐ. ܘܪ̈ܡܬܐ ܐܝܟ ܐܡ̈ܪܐ ܕܟܠܐ. ܘܐܪ̈ܒܥܗ ܠܐ̈ܚܠ ܬ̈ܫܡܫܘܢ[2] ܘܕܫܪܟܐ ..

ܫܠܡ ܕܝܢ

---

[1] Ms. ܘܥܠܠ für ܐܝܟ ܥܠܠ.
[2] Ms. ܬ̈ܫܡܫܘܢ.

die Feinde zum Fall bringen. Und es giebt Stellen, wo er Unpersönliches als Persönliches setzt (cfr. § 118 Prosopopöie) z. B.: „Gerechtigkeit und Friede werden sich küssen" (85, 10). Und es kommt vor, dass er über das Volk und über das, was an ihm gethan werden soll, wie über (vereinzelte) Personen weissagt (cfr. § 57), ... als[1] wären sie in zwei Scharen getrennt und respondierten einander, Gott singend und spielend wegen seiner Wohlthaten an ihnen, auf dass die Worte des Lobliedes sich reichlich ergiessen, wie z. B.: „O Herr, erlöse mich, o Herr errette mich, gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn, er segne euch vom Hause des Herrn" (117, 25 f) und als ob sie Chor gegen Chor diese Worte mit der Harfe respondierten. Und es kommt vor, dass er den Dingen, die ohne Leben, ohne Empfinden, ohne Sprache sind, Leben, Empfinden, Sprache beilegt, (cfr. § 118), wie z. B.: „Die Ströme werden in die Hände klatschen" (98, 8) und „Die Berge sprangen wie Hirsche und die Höhen wie Schafe der Herde" (114, 4) und „Hebt eure Häupter hoch, ihr Thore" (24, 7) u. s. w.

Zu Ende ist Cap. XXVII.

Cap. XXVIII, welches kund thut, wie viele Übersetzungen des A.T's es giebt, die von der hebräischen in die griechische, und wie viele es giebt, die aus der hebräischen in die syrische Sprache übertragen sind — und welche von diesen Übersetzungen genauer ist, als alle Übersetzungen.

Wir sagen: Es giebt sechs Übersetzungen des A. T's aus dem Hebräischen in's Griechische: 1. diejenige, die jene

[1] Das Folgende passt nicht zum Vorhergehenden. Ohne Frage ist hier eine Lücke im Text.

ܡܛܠܬܗ ܕܒܥܕ̈ܢܝ ܘܐܡ̈ܝܢܐ ܕܡܫܚܐ ܕܩܕܫܐ ܡܬܩܕܫܐ

ܐܝܟ ܕܕܝܠܐܝܬ ܒܬܫܡܫܬܐ ܕܗܘ̈ܝ[1] ܡܢ ܒܬܪ ܒܥܘܬܐ

ܕܫܠܡܐ ܚܕܐ. ܘܡܟܝܠ ܡܢ ܒܬܪ ܒܥܘܬܐ ܕܫܠܡܐ ܦܘܪܫܐ. ܘܐܦ ܡܢ

ܘܟܠ ܡܩܩܠܬܐ ܚܠܝܬܐ ܠܒܪ ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܡܩܩܠܬܐ.

ܐܦܪܝܫ ܕܝܢ ܡܩܩܠܬܐ ܗܘ̈ܝ ܠܡܬܐܡܪ ܒܬܫܡܫܬܐ ܡܢ ܒܬܪ ܒܥܘܬܐ ܕܫܠܡܐ ܚܕܐ . . ܚܕܐ ܗܝ ܕܐܡܪ ܗܟܢ ܡܫܒܚܝܢ ܘܐܡܪܝܢ ܠܟ̈ܢܐ[2]. ܠܡܫܬܒܚܘ ܡܫܒܚܐ . . ܕܐܝܪܝܢ. ܗܝ ܕܐܡܪ ܐܡܘܪܘܗܝ . . ܕܐܚܝ. ܗܝ ܕܐܡܪ ܩܕܝܫܘܗܝ . . ܕܐܪܥܝ. ܗܝ ܕܐܡܪ ܐܬܪܘܬܗܘܢ . . ܕܢܘܗܪ. ܗܝ ܕܐܬܩܕܫܬ ܒܥܠܡܐ ܠܐܝܢܐ ܗܘ . . ܕܩܠܐ. ܗܝ ܕܐܬܩܕܫܬ ܒܥܠܡܐ ܒܡܫܘܚܬܗ . . ܡܦܩܬܐ ܗܕܐ ܕܒܬܪ ܗܕܐ ܗܘܬ ܒܟܠܐ ܕܒܬܪ. ܗܘ ܡܫܒܚܬܘܗܝ ܡܫܒܚܐ ܕܡܪܝܐ

[1] Ms. nur ܗܘ̈ܝ.
[2] Ms. ohne Sĕyâmê.

72 Männer dem Könige Ptolemaeus übersetzten, 2. diejenige, die Aquila übersetzte, 3. diejenige, die Symmachus übersetzte, 4. diejenige, die Theodotion übersetzte, 5. diejenige, die in dem Fass in Jericho gefunden wurde, 6. diejenige, die in dem Fass in Nikopolis gefunden wurde.

1. Diese Übersetzung der LXX kommt daher: Ptolemaeus, der König von Ägypten, der Philadelphus genannt wurde, liebte die Weisheit und sammelte viele Bücher von vielen Orten. Und er sandte auch zu den Hebräern und liess von ihnen die Bücher des A.T's holen. Und er liess von den Hebräern 72 Männer kommen, die mit der hebräischen und griechischen Sprache vertraut waren. Und er liess das alte Testament übersetzen und sie übersetzten es aus dem Hebräischen ins Griechische.[1]

2. Die Übersetzung des Aquila kommt daher: Hadrianus, der König (Kaiser) der Römer, liebte es, Länder und Städte zu besuchen, und als er nach Jerusalem kam und sah, dass es von Titus, dem Sohne des Königs Vespasian zerstört und verwüstet war, stellte er Baumeister an, dass sie es bauten. Über die Baumeister, dass er sie beaufsichtige, stellte er Aquila, einen Mann, der aus dem Lande Pontus und in seinem Bekenntnis heidnisch war. Und als er sah, dass die Apostelschüler Wunder thaten, liess er sich taufen und ward Christ. Und nachdem er Christ geworden war, gebrauchte er die Fata des Heidentums. Und nachdem ihn die Lehrer des Christentums mehrere Male zu überreden versucht hatten, dass er ablasse von dem Fatum, und nicht abliess, stiessen sie ihn endlich aus der Kirche. Und er ging, liess sich beschneiden und ward Jude. Und er übersetzte die Bücher des alten Testaments aus dem Hebräischen

[1] Dieser ganze Passus 1 ist ein Auszug aus Epiphanius περὶ μέτρων καὶ στάθμων Cap. IX. cfr. Migne, Tom. 43, col. 249.

ܕܡܠܦܢܐ ܗܘܐ ܦܝܠܝܦܩܘܣ ܐܢܫ ܗܘܐ ܚܟܝܡܐ. ܘܦܢܐ ܟܠܗ
ܣܦܪ̈ܐ ܡܢ ܐܬܘܪܝܐ ܣܘܪ̈ܝܝܐ. ܘܥܒܪ ܠܘܬ ܟܠܗ ܒܒܢܝܐ. ܘܡܛܠ
ܡܢܗܘܢ ܠܡܠܟܐ ܕܢܬܐܡܢ ܒܡܠܟܘܬܐ . . ܘܐܬܐ ܡܢܗܘܢ ܕܒܒܢܝܐ
ܥܒܕܘ̈ܗܝ ܘܐܬܘ ܒܓܢܐ ܕܢܣܒܘܢ ܒܥܠܡܐ ܒܒܢܝܐ ܠܥܠܡܐ ܚܕܬܐ.
ܘܐܣܩܘܗ ܕܢܬܐܡܢ ܒܡܠܟܘܬܐ ܘܐܒܒܢܘܗܝ ܡܢ ܒܥܠܡܐ ܒܒܢܝܐ ܠܥܠܡܐ
ܚܕܬܐ. ܘܡܠܟܘܬܐ ܕܐܘܓܘܣܛܘܣ. ܗܕܐ ܗܘܬ ܒܫܢܬܐ. ܝ̅ܗ ܕܐܢܛܘܢܝܘܣ[1]
ܡܠܟܐ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ. ܐܢܫ ܗܘܐ ܕܢܣܒ ܠܐܬܘܪܝܐ ܘܠܒܘܟܬܐ . . ܘܟܕ
ܐܬܐ ܠܐܘܪܫܠܡ. ܘܚܙܐ ܕܥܒܕܐ ܘܦܣܩܝܢܐ. ܠܦܠܛܘܣ ܒܪ
ܐܦܝܦܢܝܘܣ ܦܛܠܐ. ܘܐܡܪ ܒܢ̈ܝܐ ܕܢܒܢܘܢ. ܐܡܪ ܠܘܬ
ܟܠܗ ܒܢ̈ܝܐ ܕܢܒܢ ܐܝܟ ܐܡܘܠܘܣ. ܒܒܢܝܐ ܕܐܬܐܘܢ ܗܘܐ ܡܢ
ܦܛܘܣ ܐܬܪܐ. ܗܘ ܕܠܐܘܪܫܠܡ ܚܕܐ ܐܬܐܘܢ ܗܘܐ . . ܘܟܕ
ܚܙܐ ܒܠܒܒܢܝܗܘܢ ܕܡܠܟܐ ܕܦܒܢܝܢ ܚܝܠܐ. ܒܦܢܝ ܗܘܘܐ
ܒܢܣܛܝܢܐ. ܘܒܬܪ ܕܗܘܐ ܒܢܣܛܝܢܐ. ܡܬܚܫܚ ܗܘܐ ܒܡܠܦܢܐ
ܕܚܟܡܬܐ . . ܘܟܕ ܚܙܐ ܐܦܝܣܩܘܦ̈ܐ ܡܕܡܢܐ. ܕܒܢܣܛܝܢܐ
ܕܢܦܩ ܡܢ ܢܒܝܐ ܘܠܐ ܦܫ. ܠܚܙܬܐ ܕܚܟܝܡܐ ܡܢ ܟܝܢܐ. ܘܐܝܟ
ܒܪ ܗܘܐ ܗܝܢ . . ܘܦܩܕ ܠܡܠܟܐ ܕܢܬܐܡܢ ܒܡܠܟܘܬܐ ܡܢ
ܒܥܠܡܐ ܒܒܢܝܐ ܠܥܠܡܐ. ܠܗ ܒܫܘܠܡܐ ܠܐܪܥܐ. ܐܠܐ ܡܦܠܛܐ . .
ܘܠܗܘܢ ܕܡܠܟܝܢ ܒܡܠܟܐ ܠܐܪܥܐ ܡܛܠ ܡܫܝܚܐ. ܗܘ
ܐܣܬܠܩ ܘܡܦܠܛܐ ܐܝܟ ܐܝܢ. ܘܒܫܢܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܐܘܓܘܣܛܘܣ.
ܗܕܐ ܗܘܬ. ܝ̅ܗ ܒܫܢܬܗ ܕܐܘܪܘܣ[2] ܡܠܟܐ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܗܘܐ ܗܘܐ ܗܘܐ

[1] Ms. ܐܢܛܘܢܝܘܣ.
[2] Ms. ܐܘܪܘܣ.

ins Griechische nicht im orthodoxen Glauben, sondern verkehrt.

Und das, was in den Büchern orthodox geschrieben steht, betreffs des Messias, das hat er anders und verkehrt übersetzt[1]

3. Die Übersetzung des Symmachus kommt daher: Zur Zeit des Severus, des Königs der Römer, lebte dieser Symmachus. Und er war ein weiser Samaritaner und krankhaft ehrgeizig. Und da er von den Samaritanern nicht geehrt wurde, ward er ein Jude und übersetzte das A. T. aus dem Hebräischen ins Griechische.[2]

4. Die Übersetzung des Theodotion kommt daher: Zur Zeit des zweiten Commodus, des Königs der Römer, lebte dieser Theodotion. Und er ging aus von seiner Sekte und ward ein Jude. Und auch er übersetzte das A. T. vom Hebräischen ins Griechische.[3]

5. Die fünfte Übersetzung: Es ist nicht bekannt, von wem sie übersetzt wurde, sondern sie ward gefunden verborgen in dem Wasserkrug in Jericho zur Zeit des Antoninus, des Königs der Römer.[4]

6. Dasselbe gilt von der sechsten Übersetzung: Es ist unbekannt, von wem sie übersetzt wurde. Aber sie ward gefunden in der Zeit des Königs Alexandros, des Sohnes der Mammaea, indem sie verborgen war in dem Wasserkrug in der Stadt Nikopolis. Wiederum, in der Zeit des Decius, des Königs der Römer, hatte ein verständiger Mann, der Origenes genannt war, diese sechs Übersetzungen, die aus dem Hebräischen ins Griechische übertragen waren, kommen lassen und sie in 6 Columnen in ein Buch geschrieben. Und

[1] Zu Passus 2 cfr. Epiphanius l. c. cap. XIV, col. 260 und cap. XV, col. 261.

[2] Zu Passus 3 cfr. Epiphanius l. c. cap. XVI, col. 264.

[3] Zu Passus 4 cfr. Epiphanius l. c. cap. XVII. col. 264.

[4] Zu Passus 5 cfr. Epiphanius l. c. cap. XVII, col. 265.

ܣܘܡܟܘܗ. ܘܒܬܪ ܐܠܗܘܢ ܕܝܢ ܗܘܐ ܡܥܡܪܐ ܢܨܝܚܐ. ܘܩܪܒܘ
ܗܘܐ ܒܪܫܝܬܗ ܩܕܡܝܬܐ. ܘܟܕ ܠܐ ܐܬܝܩܪ ܡܢ ܡܥܡܪܐ. ܐܙܠ ܕܝܢ ܗܘܐ
ܣܘܪܝܐ. ܘܫܡܫ ܠܟܠܝܬܐ ܡܢ ܟܠܗ ܒܢܝܐ ܠܥܘܠܐ. ܘܒܥܠܬܐ
ܕܡܫܡܫܬܐ ܕܐܬܪܕܘܦ ܗܘܐ ܕܝܢ. ܗ̄ ܒܪܟܢܘ ܕܡܫܡܦܘܗ[1] ܠܐܘܪܚܐ
ܡܠܟܐ ܕܪܘܡܝܐ. ܕܝܢ ܗܘܐ ܗܘܐ ܠܐܬܪܘܦܣ. ܘܐܠܗܘܢ ܕܝܢ ܗܘܐ ܡܢ ܐܬܪܗܘܢ
ܕܒܗܘܢ. ܐܙܠ[2] ܕܝܢ ܗܘܐ ܣܘܪܝܐ. ܘܐܦ ܐܦ ܗܘ ܠܟܠܝܬܐ ܡܢ ܟܠܗ
ܒܢܝܐ ܠܥܘܠܐ. ܘܡܫܡܫܬܐ ܕܢܒܥܘܗ. ܠܐ ܚܕܐ ܒܠܚܘܕ ܦܫܝܛܐ. ܐܠܐ
ܕܐܬܩܝܡ ܕܡܠܦܢܐ ܒܚܝܠܐ ܒܐܪܥܗ. ܒܪܟܢܘ ܕܐܬܚܘܝܘܗ
ܦܠܚܐ ܕܪܘܡܝܐ. ܗܫܐ ܘܡܫܡܫܬܐ ܕܟܠܗ. ܠܐ ܚܕܐ ܠܚܘܕ ܦܫܝܛܐ.
ܐܠܐ ܕܐܬܩܝܡ ܟܕ ܡܠܦܢܐ ܒܚܝܠܐ ܒܡܫܡܫܘܬܗ ܡܕܝܢܬܐ. ܒܪܟܢܘ
ܕܐܬܡܟܪܘܗ ܡܠܟܐ ܒܪܗ ܕܡܠܟܘܬܗ. ܗܘ ܗܘܐ ܕܝܢ ܠܘܬ
ܒܪܟܢܘ ܕܕܘܡܝܢܘܣ ܡܠܟܐ ܕܪܘܡܝܐ. ܒܬܪ ܢܨܝܚܐ ܕܡܠܟܐ ܗܘܐ
ܐܘܪܚܝܣܛܘܣ. ܘܐܠܗܘܢ ܐܢܫ ܒܟܘܠܗܘܢ ܟܠܗ ܡܫܡܫܬܐ ܕܡܢ ܟܠܗ ܒܢܝܐ
ܠܥܘܠܐ. ܘܟܠܗ ܐܢܫ ܒܟܠܗ ܦܪܐ ܒܝܕ ܡܠܟܐ. ܘܟܠܗ ܐܦ ܕܝܢ
ܒܟܘܢ. ܠܐܬܪܐ ܦܪܐ ܐܢܛܝܘܟܝܐ. ܦܝܪܐ ܚܕܐ ܕܒܡܠܟܘܬܐ ܒܒܪܝܬܐ.
ܘܒܡܡܠܟܐ ܣܘܪܝܐ. ܦܝܪܐ ܐܚܪܢܐ. ܒܡܠܟܘܬܐ ܣܘܪܝܬܐ
ܘܡܫܡܠܟܐ ܒܒܪܝܐ.. ܗܘܝ ܒܝܕܗ ܗܘܐ ܐܘܪܚܝܣܛܘܣ. ܐܝܟܐ ܕܐܬܡܘܬ
ܐܢܘܢ ܕܒܟܘܠܗܘܢ ܘܠܐ ܚܕܢܝܢ. ܘܡܟܢܘܗ ܒܗܘܐ ܒܡܠܟܐ ܕܒܟܢ.
ܠܡܚܢܐ ܦܪܐ. ܗ̄ ܠܡܟܢܐ ܕܟܠܗ ܒܡܠܟܐ ܦܪܐ.. ܘܡܠܟ ܐܘܪܚܝܣܛܘܣ
ܒܟܠܚܕ ܚܕ ܡܢ ܦܠܓܘܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ.. ܘܡܠܟ ܒܬܪ ܒܪܫܝܬܗ

---

1 Ms. ܕܡܡܫܪܘܗ.
2 Ms. ܐܙܠ.

mit ihnen hatte er zwei andere Columnen geschrieben. Die erste Columne in hebräischen Schriftzeichen und griechischer Sprache, die zweite Columne in griech. Schriftzeichen und hebräischer Sprache.[1] Und das that Origenes, auf dass erleuchtet würde, was dunkel und unverständlich war. Und er nannte diese Schrift, die er machte, Oktapla, d. h. acht Mal, in acht Columnen schrieb Origenes jeden einzelnen Spruch des A. T.'s. Er schrieb nämlich: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde" in der ersten Columne, wie es die LXX übersetzten. Wiederum schrieb er ganz denselben Spruch in der zweiten Columne, wie ihn Aquila übersetzte. Wiederum schrieb er ganz denselben Spruch in der dritten Columne, wie ihn Symmachus übersetzte. Und so schrieb er ganz denselben (Spruch) in den noch übrigen Columnen, wie ihn Theodotion, die von Jericho und die von Nikopolis übersetzten. Und ganz denselben (Spruch) schrieb er auch in seinen eignen zwei Columnen.[2]

Wiederum[3] muss man wissen, dass von allen Übersetzungen keine einzige aus dem Griechischen in unser Syrisch übersetzt wurde, ausser der Übersetzung der LXX allein.[4] Aber in der Übersetzung der LXX wurden auch die Sätze und Satzteile des Aquila, Symmachus und Theodotion übersetzt, sofern sie von der Übersetzung der LXX abwichen. Nicht die ganze Schrift ward übersetzt, sondern diejenigen Sprüche und Glieder allein, die von der Übersetzung der LXX abwichen, indem bei jedem einzelnen Spruch und Satzteil geschrieben war, was Aquila, Symmachus und Theodotion aus dem Hebräischen ins Griechische über-

[1] Hier hat unser Verfasser seine Vorlage gänzlich missverstanden.

[2] Zu diesem 6. Passus cfr. Epiphanius l. c. cap. XVIII f. col. 268.

[3] Hier beginnen wieder selbständige oder doch wenigstens aus syr. Quellen geschöpfte Gedanken.

[4] Unser Verfasser hat die durch den monophysit. Bischof Paul von Tellâ hergestellte Übersetzung der hexaplar. LXX im Auge.

ܒܟܒ ܐܠܗܐ ܒܫܡܝܐ ܘܠܐܪܥܐ ܒܥܝܪܐ ܝܒܠܬܐ. ܐܡܛܠ ܕܐܦܩܘ
ܘܐܒܒܪܘܢܘܣ ܒܟ̄ܒ . . ܗܘܐ ܡܠܟ ܠܗ ܡܢ ܠܗ ܒܗܘܐ
ܦܠܓܡܐ. ܐܦ ܒܥܝܪܐ ܠܐܪܒܥܬܐ. ܐܝܟ ܕܐܦܩ ܘܐܒܒܪܘ ܐܡܘܠܐ . .
ܗܘܐ ܕܝܢ ܡܠܟܗ ܒܗ ܡܢ ܒܗ ܒܥܝܪܐ ܠܒܠܒܬܐ ܐܝܟ ܕܐܦܩܗ
ܗܘܡܘܩܘܣ. ܘܗܘܒܠ ܠܗ ܡܢ ܠܗ ܡܠܟܗ ܒܗܘܠܝܢ ܦܪܐ
ܕܥܙܠܐ. ܐܝܟ ܕܐܦܩܗ ܠܐܘܪܘܬܐ . . ܘܐܝܟ ܗܘ ܕܐܢܫܘܗ. ܘܐܝܟ
ܗܘ ܕܢܘܦܘܠܝܘܣ[1] . . ܘܠܗ ܡܢ ܠܗ ܗܘܐ ܡܠܟ. ܐܦ ܒܗܘܠܝܢ
ܠܐܬܝܢ ܦܪܐ ܕܠܗ. ܗܘܐ ܙܘܥ ܠܥܡܢܐ ܕܡܢ ܡܠܘܢ ܡܢܩܬܐ.
ܒܠܒ ܡܢܗܘܢ ܕܢܩܡܐ ܡܢ ܒܥܠܐ ܚܝܠܐ ܠܠܡܐ ܕܟܠ ܗܘܙܢܐ.
ܐܠܐ ܡܢܩܬܐ ܕܥܒܕܝܢ ܒܠܚܘܕ . . ܒܪܡ ܒܗ ܒܡܢܩܬܐ ܕܥܒܕܝܢ.
ܡܢܩܝܢ ܐܦ ܦܠܓ̈ܡܐ ܘܗܘܕܩܐ. ܕܗܘܡܘܩܘܣ ܘܕܐܡܘܠܐ ܘܕܠܐܘܪܘܬܐ.
ܗܠܝܢ ܕܡܩܢܝܢ ܡܢ ܡܢܩܬܐ ܕܟ̄ܒ ܘܠܐܬܝܢ . . ܡܢ ܒܗ ܡܠܟܗ
ܗܦܪܐ ܕܡܠܟܐ ܡܢܩܐ. ܐܠܐ ܦܠܓ̈ܡܐ ܘܗܘܕܩܐ[2] ܒܠܚܘܕ ܗܠܝܢ
ܕܡܦܢܝܢ ܡܢ ܡܢܩܬܐ ܕܥܒܕܝܢ ܘܠܐܬܝܢ . . ܡܢ ܡܠܟܐ ܒܗܘܐ
ܡܠܝܢ ܚܕ ܡܢ ܦܠܓ̈ܡܐ ܘܗܘܕܩܐ. ܗܘ ܕܐܦܩܗ ܡܢ ܒܒܢܝܐ
ܠܒܘܢܐ. ܠܝ ܐܡܘܠܐ ܐܢܬܘܢ ܘܠܝ ܗܘܡܘܩܘܣ ܘܠܝ ܠܐܘܪܘܬܐ.
ܗܘܐ ܒܠܡܐ ܕܟܠ ܗܘܙܢܐ. ܠܐܬܝܢ ܡܢܩܬܐ ܐܝܬ ܕܕܠܐܝܬ
ܒܠܒܬܐ . . ܚܕܐ ܗܝ ܦܢܝܬܐ ܕܡܢܝܢ ܒܗ. ܕܠܐܦܩܬ ܡܢ
ܒܡܠܐ ܒܒܢܝܐ ܠܠܡܐ ܗܘܙܢܐ . . ܐܚܪܬܐ ܗܘ ܕܒ̄ܒ ܕܠܐܦܩܬ ܡܢ
ܒܡܠܐ ܚܝܠܐ ܠܠܡܐ ܗܘܙܢܐ . . ܘܗܘ ܦܢܝܬܐ ܕܡܢ ܒܡܠܐ

[1] Ms. ܕܢܘܦܘܠܝܘܣ.
[2] Ms. ܘܗܘܕܩܐ.

setzten. Ferner: In unserer syrischen Sprache giebt es zwei Übersetzungen des A. T's.[1]. Die erste, die wir Pešittô nennen, die aus dem Hebräischen ins Syrische übersetzt ward. Die zweite, die der LXX, die aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt ward. Jene Pešittô, die aus dem Hebräischen ins Syrische übersetzt wurde, ward zur Zeit des Königs Abhgar von Edessa übersetzt, wie Mâr Yaʿqubh von Edessa[2] berichtet. Es spricht nämlich Mâr Yaʿqubh: Adhai, der Apostel, und der gläubige König Abhgar sandten einen Mann nach Jerusalem und dem Lande Palaestina. Und sie übersetzten das A. T. aus dem Hebräischen in das Syrische. Diese aber der LXX übersetzte Paulus, Bischof von Tellâ dhĕmauzĕlath, aus dem Griechischen ins Syrische zur Zeit des Königs Heraklius[3]. Nach allgemeiner Annahme ist von allen diesen Übersetzungen Jene Pešittô, die aus dem Hebräischen ins Syrische übersetzt wurde, genau, weil das Hebräische dem Syrischen nahe verwandt ist. Aber Philoxenus von Mabûgh[4] sagt, dass von allen diesen Übersetzungen die der LXX genau und wahr ist. Und das kann man daraus erkennen, dass unser Herr und seine Jünger aus ihr die Beweisstellen im

[1] Hier wird noch einmal die eben erwähnte Übersetzung des Paul von Tellâ mit aufgezählt. — Beachte ferner, dass von hier bis zur dritten Fussnote Moses bar Kêphâ (cfr. Nestles Artikel, Bibelübersetzungen in PRE, Bd. 3, pag. 169) citiert ist.

[2] Auch Barhebraeus führt in seiner Auslegung des 10. Psalms die Sage von Adhai und Abhgar auf Yaʿqubh von Edessa zurück. Sie muss in der späteren monophys. Kirche weit verbreitet gewesen sein, cfr. Prager, de veteris testamenti versione syriaca, quam Peschitto vocant, Gottingae 1875, pag. 7f.

[3] Wenn in der Vorlage unseres Schreibers der Name eines röm. Kaisers angegeben war, so kann, da die betreffende Übersetzung im Jahre 617 zu Stande kam, nur der des Heraklius ausgefallen sein.

[4] Diese Mitteilung ist ausserordentlich wichtig, da sie beweist, dass Barhebraeus, der in seiner Grammatik (Pars IV, cap. 4, sectio 6) seine Bevorzugung des LXX-textes ebenso begründet, in diesem Punkte auf den Schultern des Philoxenus von Mabûgh steht.

ܒܒܪܢܐ ܠܠܟܠܐ ܫܘܪܝܐ. ܒܪܒܘܬܗ ܕܐܒܝܢ ܡܠܟܐ ܕܐܘܪܬܕܘܟܣ
ܐܦܣܩܘܦܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܡܪܢ ܒܫܘܒ ܕܐܘܪܬܕܘܟܣ . . ܗ̈ ܐܡܪ ܡܪܢ
ܒܫܘܒ. ܕܐܦ ܫܠܝܚܐ ܘܐܒܝܢ ܡܠܟܐ ܡܗܝܡܢܐ. ܩܕܡ ܟܠܗܝܢ
ܠܐܪܥܡ ܘܠܐܬܪܐ ܕܦܠܣܛܝܢ. ܘܐܦܩܗ ܘܐܒܕܪܗ ܒܝܬ ܐܠܐܝܩ
ܒܠܝܠܐ ܡܢ ܒܟܠܐ ܒܒܪܢܐ ܠܠܟܠܐ ܫܘܪܝܐ . . ܗܘܐ ܕܝܢ ܕܫܒܒܝܢ
ܘܐܬܝܢ. ܐܦܩܗ ܡܢ ܒܟܠܐ ܚܘܝܐ ܠܠܟܠܐ ܫܘܪܝܐ . . ܦܘܠܐ
ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܐܠܟܐ ܕܡܘܬܒܐ ܒܪܒܘܬܗ ܡܠܟܐ ܗܘܢܘܪܝܘܣ[1] ܐܝܟ
ܕܐܢܫܝܢ ܐܡܪܝܢ. ܕܡܢ ܟܠܗܘܢ ܗܠܝܢ ܡܦܩܢܐ. ܗܘܐ ܦܫܝܛܐ
ܕܐܦܣܩܘܦܐ ܡܢ ܒܟܠܐ ܒܒܪܢܐ ܠܠܟܠܐ ܫܘܪܝܐ ܚܠܦܐ. . ܒܪܢܫ
ܕܒܟܠܐ ܒܒܪܢܐ ܦܪܝܫ ܘܡܒܒܫ ܠܠܟܠܐ ܫܘܪܝܐ ܐܡܪܝܢ . .
ܘܦܠܒܘܡܝܛܪܝܘܣ[2] ܕܡܒܘܓ ܐܡܪ. ܕܡܢ ܗܠܝܢ ܡܟܘܢ ܡܦܩܢܐ
ܡܫܡܠܐ ܕܒܒ[3] ܗܘ ܚܠܝܦܐ ܘܫܪܝܐ. ܘܡܛܠ ܡܢ ܗܘ ܕܡܪܢ
ܘܠܒܡܫܝܚܘܬܗ. ܡܚܘܐ ܐܠܗܐ ܫܘܕܥܐ ܒܐܘܠܝܢܘܬ ܘܡܒܠܒܠ
ܕܦܪܫܘܫ. ܐܦ ܦܘܠܘܣ ܡܚܘܐ ܐܠܗܐ ܫܘܕܥܐ[4] . . . . .
. . . . . ܕܢܒܒܠܘܢ ܐܝܟ ܗܘܐ ܒܗܘܢ ܫܘܠܛܢܐ . . ܩܕܡ ܗܘ
ܡܫܡܠܐ ܕܒܒ. ܗܘ ܚܠܝܦܐ ܘܐܬܝܐ ܠܗܪ ܡܢ ܡܟܘܢ ܡܦܩܢܐ
ܐܚܪܢܝܐ ܐܡܪ ܦܠܠܘܡܝܛܪܝܘܣ ܕܡܒܘܓ.

ܫܠܡ ܡܠܬܗ ܕܚܣ.

[1] Ms. lässt den Namen des Kaisers ausfallen.

[2] Im Ms. ist dieser Name ausradiert, doch mit dem Glas noch erkennbar.

[3] Ms. ܕܒܒܪܢܐ.

[4] Im Ms. folgt eine Lücke von 8 ½ Zeilen, möglicherweise weil der Schreiber seine eigne textkrit. Position nicht durch Beweisstellen aus der Schrift untergraben wollte.

Evangelium und in der Apostelgeschichte hernahmen. Auch Paulus nahm von ihr die Beweisstellen . . . .
Also die Übersetzung der LXX ist genauer und orthodoxer als alle andern Übersetzungen, sagt Philoxenus von Mabûgh.[1]

Zu Ende ist Cap. XXVIII.

Cap. XXIX, darüber, dass die Psalmen nur buchstäblich ausgelegt werden müssten, dass einige von den Auslegern sie nur geistlich auslegen, dass aber andere Ausleger sie buchstäblich und geistlich zugleich ausgelegt haben, wie das ganze übrige A. T.

Einige von den Häretikern[2] sagen: Es dürfen die Bücher des A. T's nicht geistlich und symbolisch ausgelegt werden und tadeln diejenigen, die sie geistlich ausgelegt haben. Wenn aber wirklich die Bücher des A. T's nur buchstäblich und wörtlich ausgelegt werden müssen, wie diese Häretiker sagten, indem sie nicht geistlich und symbolisch ausgelegt werden dürfen, dann kommen folgende Verkehrtheiten vor: 1. Wenn die heil. Schriften des A. T's der geistl. Auslegungen beraubt werden, dann sind sie nur einfache Erzählungen. 2. Wenn die Bücher des A. T's der geistl. Auslegungen beraubt werden, so werden sie auch der geistvollen Gedanken des heil. Geistes beraubt. 3. Wenn sie der geistl. Auslegungen beraubt werden, begegnet es ihnen, dass wie Mani und Marcion sagen, das A. T. nicht von dem Vater des Messias ist. Wenn die Schriften des A. T's der

[1] Natürlich konnte Philoxenus von Mabûgh dies Urteil nur über die griech. LXX oder über die von Polycarp anno 508 hergestellte syr. Übersetzung der lucian. Recension der hexapl. LXX fällen und nicht über die ein Jahrhundert jüngere Übersetzung des Paul von Tellâ. Das scheint aber unser Verfasser aus dem Auge verloren zu haben.

[2] Hierher sind nicht bloss die Vertreter der grammatisch-histor. Exegese (z. B. Theodor v. Mopsuestia und Cosmas Indicopleustes), sondern

ܗܘܐ ܡܛܠܗ ܕܒܗ ܒܠܚܘܕ ܕܐܦܝܦܢܝܘܣ ܡܬܡܗܪܐ
ܒܠܚܘܕ ܐܢܫܘܬܗ ܒܟܝܢܗ ܕܐܢܫܐ ܡܢ ܡܫܡܫܢܐ
ܟܕܝܢ ܪܘܚܢܝܬܐ ܒܟܝܢܗ ܕܐܚܪܢܐ ܡܫܡܫܢܐ ܦܫܝܩ
ܐܝܟ ܐܠܐ ܐܢܫܘܬܐ ܘܪܘܚܢܝܬܐ ܐܚܪܢܐ ܐܢܫܐ ܕܡܦܫܩܐ
ܦܘܪܫܐ ܕܟܬܒܐ ܕܐܬܐܡܪ ܒܟܬܒܐ.

ܗ̈ ܐܢܫܝ ܡܢ ܐܪܛܝܩܘ ܐܡܪܝܢ. ܕܠܐ ܙܕܩ ܕܐܦܝܦܢܝܘܣ ܡܛܠ ܕܒܟܬܒܐ ܪܘܚܢܝܬܐ ܘܬܐܘܪܝܐ. ܘܡܦܢܝܢ ܠܡܠܝ ܕܦܫܝܩ ܐܝܟ ܪܘܚܢܝܬܐ. ܘܐܦ ܐܪܐ ܠܐܢܫܘܬܐ ܘܡܫܘܕܥܢܘܬܐ ܒܟܝܢܗ . . ܙܕܩ ܕܐܦܝܦܢܝܘܣ ܡܛܠ ܕܒܟܬܒܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪܘ ܗܠܝܢ ܐܪܛܝܩܘ. ܡܢ ܪܘܚܢܝܬܐ ܘܬܐܘܪܝܐ ܗܘܐ ܠܐ ܡܬܦܫܩܝܢ. ܗܠܝܢ ܡܫܪܝܐ ܟܬܝܒܝܢ[1]. ܚܕܐ ܓܝܪ ܡܢ ܦܘܫܩܐ ܪܘܚܢܐ ܡܬܥܒܕܢ ܡܛܠ ܕܒܟܬܒܐ. ܠܡܫܬܐ ܡܫܬܡܗܐ ܒܟܝܢܗ ܗܘܝ. ܕܟܝ ܓܝܪ ܡܢ ܦܘܫܩܐ ܪܘܚܢܐ

[1] Ms. ܟܬܝܒܝܢ

auch die schon von Ephraem (cfr. Opera l. c. Tom. III, pag. 55—57, Adversus Scrutatores 31) bekämpften Anthropomorphisten (Marcioniten und Audianer) zu rechnen. Jener von Isidorus Pelusiota (cfr. Migne, Tom. 78, col. 1192) erwähnte Presbyter Valentinianus war zwar ein Feind der Theorien (d. h. in diesem Falle der allegor. Schriftauslegung), aber unserem Verfasser wohl kaum bekannt. Epiphanius von Salamis, obwohl von Theophilus von Alexandrien des Anthropomorphismus beschuldigt, galt unserem Verfasser als orthodox.

geistlichen Deutungen beraubt werden, (so kommt es vor), dass das, was vom Messias erneuert wurde, nicht gesehen wird. Denn durch geistliche Auslegungen haben die Väter, Propheten, Rechtschaffenen und Gerechten das, was im A. T. verborgen war, verstanden, dass nämlich der Messias ein künftiger sei, der da offenbart werden sollte, und dass er den altgewordenen Bund erneuern solle. 4. Wenn die Schriften des A. T's der geistl. Auslegungen beraubt und nur buchstäblich und wörtlich ausgelegt werden müssen, wie jene sagen, dann müssen sie jüdisch ausgelegt und verdolmetscht werden. Denn die Juden nehmen überhaupt nicht die geistl. Deutungen, da sie des heil. Geistes beraubt sind, sie verstehen vielmehr alles buchstäblich und wörtlich.

Wir aber sagen, dass die heil. Schriften des A. T's, wie sie buchstäblich und wörtlich ausgelegt werden müssen, so auch geistlich und symbolisch[1]. Und das wissen wir aus schlagenden Beweisen[2]. Handelt es sich nämlich um die

---

[1] Über dieselbe Sache und ganz im Sinne unseres Verfassers d. h. als Verteidiger der allegor. neben der grammat.-historischen Schriftauslegung haben sich ausführlicher nur geäussert: Gregor von Nyssa in seinem Vorwort zum Cantic. Canticorum (cfr. Migne, Tom. 44, col. 756ff), Eusebius von Caesarea in seiner verloren gegangenen Verteidigung des Origenes (cfr. Abhd-îšoʿs Katalog bei Assemani B. O. Tom. III, 1, pag. 19) und der allerdings nicht orthodoxe Nestorianer Joseph von Ḥazâ in seiner Schrift de theoria et modo (cfr. ʿAbhd-îšôʿs Katalog l. c. pag. 102). Da Gregor von Nyssa sicher nicht benutzt ist, auch eine Benutzung des Nestorianers Joseph von Ḥazâ für unsern Verfasser ausgeschlossen sein dürfte, so kann es immerhin möglich sein, dass unserem Capitel die verloren gegangene Schrift des Eusebius als Vorlage gedient hat. — Im Übrigen beachte, dass der Standpunkt unseres Verfassers ausser von den spezifisch jakob. Autoritäten (Ephraem), Chrysostomus und Moses bar Kêphâ (cfr. die Litteratur sub § 8 der einleit. Bemerkungen) auch von Theodoret praktisch vertreten wurde. Gerade im Vorwort zu seinem Psalmenkommentar schreibt der letztere (cfr. Migne, Tom. 80, col. 860): Διαφόροις γὰρ ἐντυχὼν ὑπομνήμασιν, καὶ τοὺς μὲν εἰς ἀλληγορίαν μετὰ πολλῆς χωρήσαντας ἀπληστίας εὑρὼν τοὺς δέ τισιν ἱστορίαις τὴν προφητείαν ἁρμόσαντας, ὡς Ἰουδαίοις

ܡܫܬܟܚܝܢ ܡ̈ܠܐ ܕܟܬܒܐ. ܡܫܬܟܚܝܢ ܐܦ ܡܢ ܣܘ̈ܟܠܐ
ܪ̈ܘܚܢܝܐ ܕܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܕܝܢ ܠܝ ܡܢ ܦܘܫܩܐ ܪ̈ܘܚܢܝܐ ܡܫܬܟܚܝܢ.
ܓܢܝܙܐ ܒܗܘܢ ܕܐܝܟ ܡܠܦܢ ܘܡܦܫܩܢ ܐܦܪܝܡ ܕܕܡܠܐܟ ܒܟܬܒܐ
ܠܗ ܡܢ ܐܒܘܗܝ ܕܡܫܝܚܐ ܐܠܗܢ. ܠܝ ܡܢ ܦܘܫܩܐ ܪ̈ܘܚܢܝܐ
ܡܬܓܠܝܢ ܡ̈ܠܐ ܕܟܬܒܐ. ܘܠܐ ܡܬܚܙܝܐ ܗܘܐ ܕܡܢ ܡܫܝܚܐ
ܐܬܝܕܥܬ. ܡܛܠ ܗܢ ܕܟܕ ܦܘܫܩܐ ܪ̈ܘܚܢܝܐ ܕܩܝܡܝܢ ܗܘܘ
ܒܬܠܡܝܕ ܟܬܒܐ. ܡܫܬܟܚܝܢ ܗܘܘ ܐܒܗ̈ܬܐ ܘܢܒܝ̈ܐ ܘܫܠܝ̈ܚܐ
ܘܙܕ̈ܝܩܐ. ܕܡܫܝܚܐ ܟܠܗ ܗܘ ܕܡܬܓܠܐ. ܘܢܒܝܘܬܐ ܒܟܪܝܗܬܐ
ܕܟܠܝܗܐ. ܕܕ ܠܝ ܡܢ ܦܘܫܩܐ ܪ̈ܘܚܢܝܐ ܡܬܓܠܝܢ ܡ̈ܠܐ ܕܟܬܒܐ
ܘܦܫܝܩܘܬܐ ܘܫܘܟܪܝܬܐ ܒܟܠܗܘܢ . . ܙܕܩ ܕܢܬܦܫܩܘܢ ܐܝܟ
ܕܐܦܪܝܡ ܗܟܢ. ܦܪܘܩ ܢܘܗܪܐ ܡܬܦܫܩܝܢ ܘܡܬܬܪ̈ܓܡܝܢ. ܡܛܠ
ܕܢܘܗܪܐ ܠܐ ܗܘ ܡܬܟܠܝܢ ܦܘܫܩܐ ܪ̈ܘܚܢܝܐ ܒܗܘ ܕܓܠܝܢ ܡܢ
ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ . . ܐܠܐ ܟܕ ܡܬܒܝܢ ܦܫܝܩܘܬܐ ܘܟܝܠܬܐ ܡܫܬܟܚܝܢ
ܠܗ . . ܟܕ ܚܙܝ ܕܝܢ ܐܦܪܝܡ ܕܙܕܩ ܕܐܝܟܢܐ ܕܢܬܦܫܩܘܢ ܡ̈ܠܐ
ܕܟܬܒܐ ܦܫܝܩܘܬܐ ܘܫܘܟܪܝܬܐ ܗܟܢܐ ܠܐ ܕܐܦ ܪܘܚܢܝܬܐ

μᾶλλον τὴν ἑρμηνείαν συνηγορεῖν, ἢ τοῖς τροφίμοις τῆς πίστεως· πανούργου νενόμικα καὶ τούτων κἀκείνων τὴν ἀμετρίαν φυγεῖν.

2 Es bedarf wohl kaum der Erwähnung, dass Beweise für die Notwendigkeit der mit dem wörtlichen Schriftverständnis zu verbindenden „geistlichen Auslegung“ im Folgenden überhaupt nicht beigebracht werden. Denn wenn auch gewisse Handlungen der Propheten als symbolisch verstanden werden müssen, und wenn auch gewisse Geschehnisse und Einrichtungen des A. B's nach dem Vorbilde Jesu von dem Standpunkt des N. T.'lichen Betrachters als Typen anzusehen sind, die in der Heilsgeschichte des N. T's ihren Antitypus finden, so ist damit die geistliche Auslegung der Worte des A. T's weder als notwendig noch auch als gleichberechtigt neben dem grammat. hist. Schriftverständnis erwiesen.

Gefangenschaft und Erlösung des hebräischen Volkes, die (in der That) urbildliche Gottesthaten zum Beweis göttlichen Vorherwissens sind, so wird den Propheten der Auftrag gegeben, sie typisch und symbolisch darzustellen. Vergl. Hesekiel mit dem Ziegel (Hes. 4, 1) und dem Menschenmist (Hes. 4, 12), mit der Teilung des Haares (Hes. 5, 1) und dem Gerät an seiner Seite (Hes. 12, 3) und Jesaia mit dem Sackkleid und der Entblössung seines Leibes (Jes. 20, 2) und Jeremia mit dem Joch und den Banden (Jer. 27, 2) und Hosea mit der Befleckung mit dem Hurenweib (Hos. 1, 2) und vieles, das unnötiger Weise . . . . Drittens[1] (weiss man das) auch von dem Fell des Gideon (Jud 6, 37) und dem Feigenkorb des Jeremia (Jer. 24, 1). Denn abgesehen davon, dass sie wörtlich zu verstehen sind, sind auch geistliche Belehrungen darin enthalten. Viertens (weiss man es) daher, dass der Weizen und das Stroh, wovon Johannes der Täufer sprach (Luc. 3, 17), nicht wörtlich zu verstehen sind, sondern dass er geistliche Belehrungen darin andeutet. Fünftens (weiss man es) daher, dass unser Herr von Abraham sprach: „Er ward froh, dass er meinen Tag sehen sollte und er sah (ihn) und freute sich". (Joh. 8, 56). Wie hatte er ihn denn gesehen und sich gefreut, wenn nicht geistlich im Typus und Mysterium, welche vordem im Opfer seines Sohnes dargestellt wurden. Sechstens: Und die eherne Schlange, die Moses machte, hat das Kreuz unseres Herrn geistlich angedeutet, (Joh. 3, 14). Siebentens: Wenn unser Herr zur Samaritanerin (Joh. 4) sprach, so bedeutete das da nicht wirkliches, sondern geistliches Wasser. Und mit dem übrigen A. T. verhält sich's ebenso. Also wie die Bücher des A. T's wörtlich und buchstäblich ausgelegt werden müssen, so müssen sie notwendiger

[1] Beachte, dass ein „Zweitens" vollständig verloren ging.

ܘܦܠܐܛܠܬܐ ܠܐܦܣܩܘܦܘܗܝ. ܘܡܝܬ ܗܘܐ ܡܢ ܡܫܘܚܠܦܘܬܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܝܥܩܘܒ
ܘܦܘܠܚܗ ܕܥܡܠܐ ܥܡܘܪܐ. ܕܐܬܚܙܝܘ ܗܘܟܢܐ ܥܒܕܐ. ܠܐܬܘܬܐ
ܕܡܢܣܝܢܘܬܐ ܢܟܝܠܘ ܕܐܠܗܐ. ܐܬܦܢܝ ܠܟܠܐ ܕܢܗܦܟܘܢ ܘܢܘܕܘܢ
ܐܝܟ ܥܘܠܐ. ܐܝܟ ܢܘܗܪܐ ܥܠܥܠܐ ܘܡܢܚܡܐ. ܘܦܘܚܡܐ
ܕܐܬܟܪܙ ܘܦܠܛܗ ܕܟܠܗ ܥܠܡܐ. ܘܐܢܫܐ ܟܠܦܩܚܐ ܕܫܡܐ
ܘܦܘܪܫܢܐ ܕܦܛܪܐ. ܘܐܡܪ ܥܕܡܐ ܘܐܝܠܝܢ . . ܘܗܘܘ ܥܢܝ
ܥܡܫܡܫܢܐ ܕܐܬܝܬܐ ܢܝܫܢܐ ܘܡܣܝܒܪܢܐ ܕܠܐ ܐܟܪܐ[1] . . . .
ܚܕ ܥܡܐ ܙܒܢ ܕܐܦܣܩܘܦܐ[2] . . . .
ܠ̱ ܘܡܢ ܟܬܒܐ ܕܝܘܚܢܢ. ܘܡܘܠܟܢܐ[3] ܕܐܡܪܐ. ܟܡ ܗܘ
ܕܡܫܡܫܢܐ ܐܝܠܝܢ ܗܘܝ ܐܠܐ ܐܦ ܠܐܘܪܚܐ ܬܘܕܝܬܐ ܗܘܝ
ܟܠܗܘܢ. ܕ̱ ܡܢ ܗܘ ܕܢܬܠ ܘܐܟܠ ܘܐܡܪ ܢܘܚܐ ܡܬܡܢܝܐ ܠܗ
ܡܫܡܫܢܐ ܐܝܠܝܢ. ܐܠܐ ܠܐܘܪܚܐ ܬܘܕܝܬܐ ܙܩܦ ܟܠܗܘܢ. ܗ̱
ܘܡܢ ܗܘ ܕܐܡܪ ܡܪܝ ܡܟܝܠ ܐܒܪܗܡ ܕܡܫܘܚ ܗܘܐ ܕܢܟܝܐ ܢܘܚܐ
ܘܢܟܝܐ ܘܢܒܝܐ. ܐܟܠܐ ܚܙܐ ܢܒܝܘܗܝ ܗܘܐ ܘܢܒܝܐ. ܐܠܐ ܠܝ ܟܕ
ܠܦܣܩܐ ܘܬܐܪܐ. ܕܡܢܝܢ ܐܬܐܡܪ ܟܢܝܫܐ ܕܥܕܪܐ ܬܘܕܝܬܐ. ܘ̱ ܘܢܘܚܐ
ܕܢܟܐ ܕܟܕ ܡܘܟܐ. ܟܕܢܦܩܗ ܕܡܪܝ ܙܩܦ ܐܒܘܗ ܬܘܕܝܬܐ. ܙ̱
ܘܐܡܪ ܡܪܝ ܟܡܫܡܫܢܘܬܐ. ܟܠܗ ܡܢܐ ܡܫܡܫܢܐ ܐܝܠܝܢ ܗܘܘ.
ܐܠܐ ܬܘܕܝܐ . . ܘܡܫܪܐ ܕܐܝܟ ܗܟܢ ܐܝܬ ܟܟܠܝܬܐ. ܦܫܘܩ ܐܟܪܐ
ܕܐܟܠܐ ܕܡܬܦܫܩܝܢ ܡܠܘܐ ܕܟܠܝܬܐ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܘܡܫܒܚܢܘܬܐ.

---

[1] Im Ms. folgt hier eine Lücke von 1 oder 2 Worten.

[2] Hier folgt eine Lücke von 5 Zeilen.

3 Dialectische Eigentümlichkeit für ܡܠܟܬܐ cfr. meine Massorah der östl. und westl. Syrer zu Jesaia, pag. XLVI.

Weise auch geistlich und symbolisch ausgelegt werden, und besonders dieses Buch der Psalmen. Denn der Prophet David hat durch die Psalmen von der Geburt des fleischgewordenen Logos aus der Jungfrau geweissagt. In einem andern Psalm (hat er geweissagt) von seiner Taufe im Jordanfluss, in einem andern von dem herrlichen Lobpreis der Kinder bei seinem Einzug auf dem Füllen der Eselin, in einem andern von seinem Leiden und Kreuz, in einem andern von seiner Auferstehung u. s. w. Also, damit dies Buch der Psalmen der göttlichen Belehrungen nicht beraubt und entleert werde, müssen wir es nicht nur wörtlich, sondern auch geistlich auslegen. Wiederum sagen wir: Wenn wir die Psalmen neben ihrer wörtlichen Auffassung nicht auch geistlich verstehen, dann bringt es uns keinen Nutzen. Davon dass wir aus dem Angesichte Davids wörtlich singen und sagen: „Rette mich von meinen Feinden, Gott", (59, 2) und dabei unter den Feinden Davids jene wirklichen Feinde und Kriegsgegner seines Volkes verstehen, haben wir auch nicht den geringsten Vorteil. Wenn wir aber neben jener wörtlichen Auffassung, es auch geistlich verstehen, indem wir zu Gott singen und sagen: „Rette mich, von meinen Feinden, Gott", und dabei neben unseren wirklichen menschlichen Feinden auch unsere geistlichen Feinde verstehen, nämlich die Mächte des Verleumders, dann haben wir viel Vorteil davon. Wiederum, wenn wir singen und sagen: „Herr, wie sind meine Dränger so zahlreich" (3, 2) und darunter verstehen, dass die Dränger Davids zahlreich waren, nämlich Goliath und die Philister mit ihm, und Saul und die um ihn waren, und Absalom und Ahitophel und Simei der Sohn Geras und ihre andern Genossen, aber zugleich auch darunter verstehen, dass auch die Dränger unseres Herrn zahlreich waren, nämlich der Kindermörder Herodes und die Hohenpriester und Judas, der Verräter und die Rotten

ܗܟܢܐ ܙܕܩ ܕܢܬܦܫܩܘܢ ܐܦ ܪܘܚܢܐܝܬ ܘܓܠܝܐܝܬ. ܘܡܬܚܙܝܐ ܡܛܠ
ܗܢܐ ܕܡܙܡܘܪܐ . . ܒܗܘ ܕܢܒܝܐ ܕܘܝܕ. ܟܕ ܡܙܡܘܪܐ. ܟܠ
ܡܚܕܘܬܗ ܕܫܘܒܚܐ ܐܠܗܐ ܕܟܬܒܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܒܬܘܠܬܐ ܡܢ
ܐܠܝܢ . . ܒܐܚܪܢܐ ܡܙܡܘܪܐ. ܟܠ ܒܡܕܘ ܕܒܡܘܪܕܝ ܢܘܪܐ . .
ܒܐܚܪܢܐ ܟܠ ܠܡܫܘܚܬܐ ܕܡܫܘܚ ܠܟܢܪܐ ܡܢ ܪܒܥ ܟܠ ܟܠܐ . .
ܒܐܚܪܢܐ ܟܠ ܫܡܗ ܘܡܫܚܗ . . ܒܐܚܪܢܐ ܓܠ ܡܫܟܠܗ ܘܡܫܪܐ.
ܦܝܕ ܐܚܢܢ ܕܠܐ ܢܗܘܐ ܡܛܠ ܗܢܐ ܕܡܙܡܘܪܐ. ܫܦܝܪ ܘܡܫܬܡܫ
ܡܢ ܗܟܢ ܠܐܬܪܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ. ܙܕܩ ܟܝ ܕܢܫܬܡܫܘܢ ܪܘܚܢܐܝܬ.
ܐܚܢܢ ܕܡܫܬܡܫܝܢ ܒܗ ܫܘܡܫܢܐܝܬ . . ܠܘܬ ܐܦܪܝܢ. ܕܐܦ ܠܐ
ܡܫܬܡܫܝܢ ܒܡܙܡܘܪܐ ܐܦ ܪܘܚܢܐܝܬ. ܐܝܟ ܕܐܦ ܫܘܡܫܢܐܝܬ.
ܠܐ ܐܝܬ ܒܗ ܚܘܬܪܐ. ܡܢ ܗܘ ܕܡܙܡܪܝܢ ܘܐܦܪܝܢ ܫܘܡܫܢܐܝܬ
ܡܢ ܦܪܘܫܐ ܕܕܘܝܕ. ܦܪܫ ܡܢ ܒܟܢܪ̈ܒܒ ܐܠܗܐ. ܡܢ ܒܟܢܪ̈ܒܒܐ
ܕܕܘܝܕ. ܒܗܘܢ ܫܘܡܫܢܐ ܘܡܫܪܒܐ ܕܒܡܕܘ ܡܫܬܡܫܝܢ.
ܢܬܪܚܝ ܕܝ ܡܢ ܗܕܐ. ܘܠܐ ܡܕܡ . . ܐܝܟ ܒܗܢ ܗܘ ܕܡܙܡܪܝܢ
ܫܘܡܫܢܐܝܬ ܡܫܬܡܫܝܢ ܐܦ ܪܘܚܢܐܝܬ. ܟܕ ܡܙܡܪܝܢ ܘܐܦܪܝܢ
ܒܗܠ ܐܠܗܐ. ܕܦܪܫ ܡܢ ܒܒܒܒܒܢ ܐܠܗܐ. ܟܕ ܒܗܢ ܒܟܢܪ̈ܒܒܐ
ܫܘܡܫܢܐ ܕܠܝ ܕܐܬܬܗܘܢ[1] ܒܟܢܝܫܐ. ܡܫܬܡܫܝܢ ܐܦ
ܒܟܢܪ̈ܒܟܠ ܕܠܝ ܪ̈ܘܚܐ ܕܐܬܬܗܘܢ ܚܫܒܐܬܐ ܘܐܬܟܫܪܐ. ܫܦܝܪ
ܢܬܪܚܝ . . ܠܘܬ ܡܙܡܪܝܢ ܟܕ ܐܦܪܝܢ. ܡܫܠܐ ܡܠ ܫܦܝܪܘ
ܐܠܗܪ. ܟܕ ܗܘ ܕܢܒܚܝܢ ܕܫܦܝܪܝܢ ܗܘܘ ܐܠܗܪܘܬ ܕܕܘܝܕ.
ܕܐܬܬܗܘܢ ܗܘܘ ܫܘܒܚܐ ܘܦܘܠܚܢܐ ܕܒܡܕܘ. ܘܡܠܘܠܐ ܗܘܝܘ

[1] Ms. ܐܬܬܗܘܢ.

der Henker, so verbinden wir damit geistliche Betrachtungen. Also ist es dringend notwendig, dass die Psalmen nicht nur wörtlich, sondern auch geistlich ausgelegt werden.

Zu Ende ist Cap. XXIX.

Cap. XXX, welches kund thut, wie man die Psalmen singen muss.

Es geziemt demjenigen, der die Psalmen singt, dass er sie nicht (nur) mit dem Munde und den Lippen spricht und wiederholt, sondern auch mit dem Herzen bestätige, was er mit dem Munde redet [1], wie ja auch jene Vollkommenen, welche die Psalmen sangen, zu thun pflegten, und auch andere Heilige, die es nach ihnen thaten. Wiederum geziemt es demjenigen, der mit dem Munde, mit Worten singt, dass er es auch durch die That verkünde und dasjenige thue, was der heil. Geist durch die Psalmensänger gebietet.

Cap. XXXI, welches kund thut, wer die beiden Chöre [2] angeordnet hat, die in der Kirche die Psalmen singen.

Socrates sagt in seiner Kirchengeschichte [3], im letzten Teile: Ignatius, der Bischof von Antiochien, derselbe, welcher der

---

[1] Derselbe Gedanke findet sich in der schon oben erwähnten προθεωρία εἰς τοὺς ψαλμοὺς des Pseudochrysostomus (cfr. Migne, Tom. 55, col. 537 f.) ausgesprochen.

[2] Gemeint ist der obere und untere Chor (gûdhâ ʿĕlaitâ wĕthaḥtaitâ). Der erstere (cfr. Badger, l. c. Vol. II, pag. 23) wurde von der Gemeinde auf der linken (Nord-) Seite des Kirchenschiffes gebildet, der letztere von der Gemeinde auf der rechten (Süd-) Seite.

[3] Ich bedaure, das Citat in der von Migne herausgegebenen Recension der Kirchengeschichte des Sokrates nicht nachweisen zu können. Wahrscheinlich lag unserem Verfasser nur einer jener Auszüge (cfr. Mus. Brit. Add. 17147, 14725 etc.) aus Sokrates vor, die vielfach mit andern Quellen (Johann von Ephesus, Zacharias Rhetor etc. cfr. Mus. Brit. Add. 17202 und Vatican Nr. 155) zusammengearbeitet waren.

ܕܥܡܗ . . ܘܐܫܬܥܒܕܘ ܘܐܣܬܘܦܠܘ. ܘܫܡܥܢ ܒܪ ܨܝܐܪܐ ܡܥܪܒܐ
ܕܒܪܢܫܘܗܝ . . ܡܫܬܠܡܢܝܢ ܕܩܝܣܪܝܢ ܗܘܘ ܐܦ ܐܠܘܦܪܘܣ
ܕܡܪܝ. ܕܐܬܚܫܒ ܗܘܘ ܐܢܬܘܢܘܬ ܕܦܩܠܐ ܠܛܢܝܐ. ܘܗܐ ܒܡܢܝܢ
ܘܚܘܕܪܐ ܡܥܒܕܢܝܢ . . ܘܒܢܝܐ ܕܪܒܘܬܐ. ܒܐܬܪܘܬܗ ܪܘܚܢܝܬܐ
ܡܬܒܥܝܢ. ܟܕ ܫܟܝܚ ܗܟܢܐ ܕܢܬܦܫܩܘܢ ܡܕܡܘܬܐ ܪܘܚܢܝܬܐ.
ܐܝܟ ܕܐܦ ܐܘܟܡܢܝܬܐ.

ܫܢܬ ܡ̄ܦ ܕܝܘܢ

ܡܠܘܢ ܕܐܠܦܝܢ ܕܡܢܘܬܐ ܕܐܝܟܢܐ ܙܘܓ[1] ܠܐܠܦ ܕܝܬܝܪ
ܐܝܟ ܒܡܕܡܘܬܐ.

ܙܘܓ ܒܢܘܗ ܕܝܬܝܪ ܒܡܕܡܘܬܐ. ܕܒܗ ܒܫܘܡܠܝܗ ܘܒܫܘܫܛܬܗ
ܬܡܢ ܘܢܗܘܘܢ ܐܝܟ. ܐܠܐ ܘܐܦ ܒܟܒܗ ܢܗܘܐ ܫܢܬ ܠܐܠܦܝܢ ܕܐܡܪ
ܒܫܘܡܠܝܗ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ ܡܠܬܐ ܗܠܝܢ ܕܝܬܝܪܐ ܐܝܟ ܒܡܕܡܘܬܐ
ܚܢܝܢ ܗܘܘ. ܘܐܦ ܡܢܝܢܐ ܐܢܫܐ ܕܒܐܬܪܘܢ ܒܟܠܗ. ܠܘܬ ܙܘܓ
ܒܢܘܗ ܕܝܬܝܪ ܒܫܘܡܠܝܗ ܒܩܢܝܢܐ . . ܕܢܗܘܐ ܡܢܝܢܐ ܒܟܠܢܐ. ܘܫܟܝܚ
ܗܘ ܕܦܫܛ ܪܘܚܐ ܡܢܝܢܐ ܟܕ ܡܕܡܘܬܐ.

ܫܢܬ ܕܐܠܦܝܢ.

ܠܘܬ ܡܠܘܢ ܕܐܠܦܝܢ ܚܕ ܕܡܢܝܢܐ ܕܡܢܗ ܛܒܥܐ
ܒܐܬܪܝܢ ܓܘܪܐ ܕܝܬܝܪܘܢ ܒܟܠܐ.

ܫܘܡܠܝܗ ܐܡܪ ܒܡܠܫܘܫܛܐ ܕܒܗ ܒܫܘܓܠܐ ܐܢܫܝܐ . .
ܐܝܬܝܗܘܢ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܐܬܩܘܒܠܐ ܗܘ ܠܟܠܐ ܡܢ ܟܠܗ

[1] Ms. lässt ܙܘܓ.

dritte nach Petrus war, derselbe, welcher mit den Aposteln verkehrte, sah im Gesicht Engel, welche die heil. Dreieinigkeit priesen. Und sie standen als Typus der zwei Chöre. Und nach dem Gesicht, das er sah, hat er in der antiochenischen Kirche eine Tradition begründet und die beiden Chöre in ihr angeordnet, die Psalmen singen sollten. Und von jener Kirche haben es alle Kirchen übernommen, dass sie in zwei Chören singen.[1]

Cap. XXXII, welches kund thut, was das Halleluja bedeutet, das wir am Ende der Psalmen singen.[2]

Es ist ein hebräisches Wort und, wenn du sein Verständnis forderst, so zerlege es folgendermassen: Das „Hallelu" bedeutet „preiset" und das „jah" bedeutet „das Wesen, das ist". Also: „Halleluja" bedeutet: „Preiset das Wesen, das ist". — Ferner wird Halleluja übersetzt mit: „Preiset den Herrn".[3] — Ferner wird Halleluja übersetzt mit: „Preiset den Gott, der ist".

Und dies nun haben wir über die 32 Capitel gesagt. Es musste vor die Auslegung der Worte der Psalmen gesetzt werden.

Zu Ende sind mit der Hülfe unseres Herrn die 32 Capitel. Und jeder, der (sie) liest, bete für den Sünder und Unreinen, denn nicht geziemte es sich, dass sein Name Mattê in den heiligen Schriften geschrieben wurde.

---

1 Welcher Chor den kantilierenden Wechselgesang zu beginnen hat, das bestimmt für jede einzelne Woche der Ḥûdhrâ. Ist nämlich der Gottesdienst dĕqadhmâyâ, so beginnt der obere, ist der Gottesdienst dĕaḥrâyâ, so beginnt der untere Chor (cfr. Badger l. c. Vol. II, pag. 23).

2 Gemeint ist das Halleluja, das nach dem der Epistelverlesung folgenden Zumârâ von den amtierenden Priestern gesungen wurde und gewöhnlich mit dem Gloria patri schloss (cfr. Badger l. c. Vol. II, pag. 20).

3 Diese zweite Erklärung scheint in der That, wie Nicetas von Heraclea in der Prefatio zu seiner Psalmencatene (cfr. Migne, Tom. 69, col. 708) behauptet, auf Gregor von Nyssa (cfr. Migne, Tom. 44, col. 512 f) zurückzugehen.

ܦܐܛܪܘܣ. ܗܘ ܕܗܘܐ ܒܝܬ ܥܠܡܝܢܐ . . ܚܕܐ ܒܚܕܘܐ ܡܠܐܟܐ
ܕܡܫܒܚܝܢ ܠܬܠܝܬܝܘܬܐ ܩܕܝܫܬܐ . . ܘܫܡܥܝܢ ܠܛܘܒܐ ܕܐܬܐܡܪ
ܥܠܘܗܝ . . ܘܐܝܟ ܚܕܘܐ ܕܚܕܐ. ܗܟܢܐ ܐܢܫܢ ܒܚܕܘܬܐ ܕܐܝܬܘܬܐ . .
ܘܐܬܒܣܡ ܒܗ ܠܐܒܐ ܕܫܘܪܝ ܕܒܪܫܝܬ . . ܘܡܫܒܚ ܕܗܘ ܒܚܕܘܐ ܢܫܡܥ
ܡܠܘܟ ܚܕܘܬܐ ܕܒܪܫܝܬ ܠܕܐܬܐ ܫܘܪܝ . .

ܫܠܡ ܡܐܡܪܐ ܕܬܠܬ.

ܡܐܡܪܐ ܕܐܪܒܥܐ ܘܐܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܢܐ ܡܬܦܫܩ
ܗܝܡܢܘܬܐ ܕܐܦܪܝܡ[1] ܒܡܘܠܕܗ ܕܩܕܡ ܕܡܪܡܘܙܐ.

ܒܪܐ ܡܠܐ ܒܒܪܢܫܐ ܐܬܚܙܝ . . ܘܟܕ ܚܙܐ ܐܢܐ ܕܐܫܬܡܠܝܬ . .
ܦܠܚܬ ܗܡܢܐ . . ܗ̄ ܗܝܡܢܘ ܠܝ. ܟܕ ܗܘ ܗܝܡܢܘ . . ܥܒܕܘ
ܐܬܚܙܝ. ܘܗܘ ܕܒܪܗ ܐܠܗܐ ܕܐܬܐܡܪ ܐܬܚܙܝ[2] . . ܦܪܘܩ
ܗܝܡܢܐ . . ܦܠܚܘ ܠܐܠܗܐ ܕܐܬܐܡܪ ܡܬܦܫܩܐ . . ܠܗܘ ܗ̄
ܗܝܡܢܐ. ܥܒܕܘ ܠܒܪܢܫܐ ܡܬܐܪܟܒܐ . . ܠܗܘ ܗܝܡܢܐ. ܥܒܕܘ
ܠܐܠܗܐ ܕܐܬܐܡܪ ܢܫܡܐ . . ܘܗܘܠܝܢ ܦܩ ܐܦܪܝܡ ܒܠܐ ܐܬܟܠܝܢ
ܘܐܬܐ ܩܠܐ . . ܙܕܩ ܗܘܐ ܕܢܬܦܫܩܘܢ ܡܢܝ ܦܘܫܩܐ ܕܦܠܚܘܬܐ
ܕܡܪܡܘܙܐ.

ܫܠܡ ܒܒܘܪܟ ܡܪܢ ܡܐܠܐ ܐܬܟܠܝܢ ܘܐܬܐ.
ܟܠ ܡܢ ܕܦܪܐ ܢܪܐ ܒܠܐ ܢܝܫܐ ܘܚܕܐ ܡܬܠܐ ܕܠܐ ܦܘܐ
ܗܘܐ ܕܢܬܦܠܛ ܥܡܗ ܒܬܠܬܐ ܡܘܪܩܐ ܡܬܠܐ.

[1] Ms. ܘܐܦܪܝܡ.
[2] Ms. ܕܐܬܚܙܝ.

Appendix.

Die beiden ersten Homilien aus dem grossen Psalmenkommentare des Daniel von Ṣalaḥ.

(nach Mus. Brit. Add. 17187.)

I

Erste Homilie, gesprochen von David über den König Saul, als er dahinging auf dem Wege nach ʿAdûʿîr, um Samuel mit Zauberformeln zu citieren, und sich auf den Stuhl der Zauberin setzte.

Diejenigen, die nach den (Heils-)Gütern verlangen, welche von dem heil. Geiste gegeben werden, mögen mit ihrem Ohr der Kunde lauschen, wem es (das Heil)[1] durch den göttlichen Psalmensänger David ausgesprochen ward. Und wenn sie sich entfernen von dem, woran der heil. Geist kein Wohlgefallen hat, werden sie jenem geistlichen Dienst nahe kommen, der ihnen das Wohlgefallen Gottes zuzieht. Denn Annäherung an die göttlichen (Heils-)Güter bedeutet vollkommene Entfernung von den Werken der Bosheit. Wie nämlich die Gemeinschaft mit dem göttlichen Licht in uns Entfernung von der Finsternis der Sünde bewirkt, so entfernt man sich durch Trachten nach dem himmlischen (Heils-)Gute vom Verflochtensein in jenes Verderben. Es kann aber ein Mensch an den Heilsgütern unmöglich teilhaben, wenn er nicht vor dem Dienste flieht, dem das Verderben folgt. Der Dienst aber, dem das Verderben folgt, ist der böse Wandel der Übelthäter. Deshalb hat der selige David, — er, der die göttlichen Heilsgüter durch Offenbarung des heil. Geistes, den er im Herzen empfangen hatte, kannte, aber auch mit den Heimsuchungen vertraut war, die über

[1] Diese Ergänzung verdanke ich Nöldeke.

I

1 r. a. ܡܐܡܪܐ[1] ܩܕܡܝܐ ܐܡܝܪܐ ܠܡܪܝ ܥܠ ܫܘܠܡܗ ܕܥܠܡܐ ܕܐܬܓܠܝ ܗܘܐ ܠܕܢܝܐܝܠ
ܕܒܒܒܠ. ܠܡܫܡܥܘ ܠܡܣܬܟܠܘ ܒܪܘܙܐ ܘܐܬܘܬ ܒܡܣܬܟܠܘ
ܘܐܬܘܬܐ ܕܡܫܬܡܠܝ ܒܪܘܙܐ.

ܐܡܪ ܕܢܝܐܝܠ ܠܢܒܝܐ ܕܡܬܚܘܝܢ ܡܢ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ.
ܢܩܪܒܘܢ ܐܝܟܐ ܕܢܫܡܥܘܢ ܠܡܠܟܐ ܕܥܬܝܕ ܠܡܐܬܐ ܟܕ ܡܐܡܪܢܐ
ܕܡܢ ܐܠܗܐ. ܘܟܕ ܡܬܚܙܝܢ ܡܢ ܐܡܪ ܕܠܐ ܙܒܢ ܒܗܘܢ ܪܘܚܐ
ܩܕܝܫܐ. ܢܩܪܒܘܢ ܠܡܣܬܟܠܘ ܪܘܚܐ. ܗܘ ܕܢܦܩ ܠܒܝܬܗܘܢ
ܙܪܥܗ ܕܐܠܗܐ. ܡܬܩܪܒܝܢ ܚܫܝܢ ܕܟܠܗ ܠܩܕܡ ܐܠܗܐ ܐܬܝܢ
ܡܬܪܚܡܢܘܬܐ ܚܫܝܢܐ ܕܡܢ ܒܪܝܬܐ ܕܥܠܡܐ. ܐܝܟ ܚܫܝܢ ܕܡܬܩܪܒܬܐ
ܕܟܠܗ ܢܗܘܪܐ ܐܠܗܐ. ܪܘܚܐ ܕܡܢ ܫܡܝܐ ܕܫܠܝܚܐ ܡܫܒܚܐ
1 r. b. ܒܗ. ܗܘܝܐ ܟܕ ܦܠܓܐ ܕܫܢܝܐ ܩܕܝܫܐ. ܡܬܩܪܒܐ ܡܢ ܟܠܗܝܢ
ܕܩܠܐ ܗܘ. ܕܗܘܐ[2] ܕܝܢ ܐܝܟ ܠܫܢܝܐ ܦܘܪܫܐ ܠܐ ܐܝܠܝ. ܐܠܐ ܡܠܐ
ܕܪܚܡ ܡܢ ܦܘܪܩܢܐ ܕܢܦܩ ܠܗ ܩܠܐ. ܦܘܪܩܢܐ ܕܝܢ ܕܢܦܩ
ܠܗ ܩܠܐ ܐܠܗܘܬܗ. ܕܡܪܐ ܟܢܫܐ ܕܟܠܗܝܢ ܟܠܐ. ܡܛܠ ܗܢܐ

[1] Die Worte, welche ———— unterstrichen sind, machen den Text des in Mus. Brit. Add. 17125 vorliegenden Auszuges aus, die ………… gekennzeichneten Worte finden sich auch im kleinen Daniel des Ms. Harris Nr. 65.

[2] So Nöld. für ܗܘܐ des Ms's.

die Übelthäter in gerechten Gerichten kommen, — mit der Seligpreisung des Gerechten seine Psalmen angefangen.

Wir müssen aber erforschen, aus welchem Anlass[1] er dieses erste Lied singt, denn so (erst) wird es uns leicht werden, das Ziel klar zu erblicken, auf das seine Auslegung (loszugehen hat).

Diesen Psalm nämlich, so wird von denen gesagt, die den hebräischen Text geben, hat David über Saul gedichtet, als er (cfr. 1. Sam. 28) Samuel mit Zauberformeln zu citieren im Begriff war, als er, der König Israels, den Weg der Gerechtigkeit verliess und auf dem Wege der Sünder, d. h. zur Finsternis des Irrtums der Dämonen wandelte, als er vom Throne der Gerechtigkeit herabstieg und sich auf den Stuhl des Weibes setzte, das in ʿAdûʾîr Tote citierte.[2] Darüber, über die Umwandlung, die in Saul vorgegangen war, entsetzte sich der selige David und stimmte dabei auf seiner Flucht dieses Lied an. Ja, ohne Zögern (innern Widerstand), ganz offenbar rief er jenem König, der von ihm der Gesalbte des Herrn genannt worden war, laut zu und sprach: „Glückselig der Mann, der nicht herumschweift auf dem Wege der Gottlosen, noch steht im Denken der Sünder, noch sitzt auf dem Stuhl (der Bank) der Spötter“, der nicht ist wie Saul, der den Weg der Gerechtigkeit verliess und wandelte auf dem Wege der Bösen, (wie Saul), der so früh den Umgang mit den im Geist redenden Pro-

[1] Daniel sucht also den Psalm zunächst historisch zu verstehen. Dieses Bestreben, dass er ausser in den sogenannten messianischen Psalmen (cfr. Psalm 2), so weit ich sehe, überall beobachtet, lässt uns noch ein gutes Stück antiochenisch-syr. Überlieferung in der monophysit. Kirche erkennen.

[2] In der Erforschung der histor. Situationen, aus denen heraus die Psalmen gedichtet sind, folgt Daniel von Ṣalaḥ meistenteils jüdischen Überlieferungen, doch nicht in dem Sinne, wie Prager l. c. pag. 49 ff. 52—65 das jüdische Element in den Psalmenüberschriften veranschlagt, sondern mehr im Sinne von Baethgen, Untersuchungen l. c. pag. 11—16.

ܛܘܒܐ ܕܐܝܟ ܗܘ ܕܢܦܩ ܗܘܐ ܒܗܘܢ ܒܛܘܒܐ ܐܠܗܝܐ. ܒܝܢ
ܚܝܠܐ ܕܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܕܦܥܠ ܒܩܕܝܫܘܗܝ. ܘܡܫܡܫ ܗܘܐ ܠܘܬ
ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܐܬܪܐ ܒܠܐ ܚܘܫܒ ܒܟܠ ܒܝܬܐ ܒܝܬܐ. ܡܢ ܛܘܒܐ
ܕܒܐܬܐ[1] ܒܟܝܢ ܡܘܪܐ ܠܡܕܝܢܬܗ. ܙܕܩ ܠܗ ܕܝܢ ܕܢܒܥܐ ܒܟܠܗ
ܕܡܛܠܬܗ ܠܡܕܝܢܬܐ ܗܕܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܙܡܢ. ܕܗܘܝܐ ܢܬܦܫܩ ܠܗ
ܠܡܥܢ ܡܫܠܡܬ ܒܫܡܐ ܕܦܩܦܩܘ. ܗܕܐ ܟܝܢ ܡܪܡܘܪܐ ܡܬܐܡܪ
ܡܢ ܐܚܝ ܕܡܩܦܝ ܒܡܥܠܐ ܒܒܢܝܐ. ܕܗܝ ܐܬܠܐ ܥܠܘܗܝ ܕܢܥܩ
ܒܪܡܘܪܐ ܒܫܡܘܐܠܐ ܐܡܪܗ ܕܐܝܟ ܒܠܗܘܢ ܡܢ ܥܡܩ ܦܬܟܐ
1 v. a. ܗܘ ܘ ܕܐܫܬܪܐܠܐ ܐܘܪܚܐ ܕܐܒܘܬܐ ܘܗܟܢ ܒܐܘܪܚܐ ܕܚܝܠܐ. ܗܘܘ ܕܝܢ
ܒܦܘܢ ܕܠܘܬ ܚܙܘܐ ܕܛܒܘܬܐ ܕܬܪܬܐ. ܘܢܒܥ ܡܢ ܒܘܪܟܐ
ܕܪܘܚܐ ܘܒܠܒ ܒܠܐ ܡܘܬܐ ܕܐܢܫܐ ܕܡܫܡܫ ܪܘܚܐ[2] ܒܥܒܘܕܝܢ.
ܡܛܠܐ ܗܟܐ ܐܬܐܝܬ ܛܘܒܐ ܕܐܝܟ ܒܗ ܒܗܘ ܒܪܘܚܐ ܡܠܠܐ
ܠܡܫܝܚܐ ܗܘܐ. ܡܛܠܐ ܫܘܒܚܗ ܕܥܠܘܗܝ. ܘܠܐ ܚܙܝܐ ܒܚܠܐܬܐ
ܠܡܒܥܐ ܗܘ ܕܡܬܐܡܪ ܗܘܐ ܡܢܗ ܡܫܝܚܗ ܕܡܪܝܐ. ܦܥܠ ܗܘܐ
ܒܗ ܡܬܐܡܪ «ܛܘܒܘܗܝ ܠܓܒܪܐ ܕܒܐܘܪܚܐ ܕܥܘ̈ܠܐ ܠܐ ܗܠܟ.
ܘܒܐܘܪܚܐ ܕܚܛܝ̈ܐ ܠܐ ܩܡ. ܘܒܡܘܬܒܐ ܕܡܡܝ̈ܩܢܐ ܠܐ ܝܬܒ.»
ܘܠܐ ܗܘܐ ܐܝܟ ܥܠܘܗܝ ܕܥܒܕ ܐܘܪܚܐ ܕܛܒܘܬܐ. ܘܗܟܢ ܒܐܘܪܚܐ
ܕܚܛܝ̈ܐ. ܗܘ ܕܩܡ ܪܫܐ ܐܫܬܝ ܘܦܠܛܐ ܘܥܒܕ ܚܝܠܐ ܕܢܟܝ̈ܢܐ
ܡܡܠܠܢ ܒܪܘܚܐ. ܘܩܡ ܒܪܚܡܐ ܡܫܝܚܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܕܐܡܪ ܒܟܠܐܢ
ܕܥܒܕܗ ܡܢ ܐܬܪܐ. ܕܡܬܢܚܝܢ ܒܗ ܩܡ ܕܒܠܝ ܠܡܥܒܕܗ ܒܗ.

---

[1] Ms. ܒܐܬܐ.
[2] Ms. sic, d. h. ohne ܒ.

pheten verachtete, verwarf und verliess, und in die Denkweise der Sünder eintrat, d. h. glaubte, dass die Dämonen, welche aus der Erde aufsteigen, ihm seine Zukunft weissagen könnten. Vielleicht aber wirst du sagen: Das waren aber doch keine Dämonen, sprach doch die Seherin, dass sie den Samuel sehe. Aber höre, o Weiser, Verständiger, und merke, was das Weib sprach, als Saul sie fragte: Was siehst du? Sie sprach: Ich sehe Götter, die aus der Erde aufsteigen. Das waren aber Dämonen, die sie als Götter ansah und anbetete, die ihr gewöhnlich erschienen, wenn sie Zauberei trieb und solche betrog, die ihr nachirrten. Was aber das anbetrifft, dass sie hernach sprach: „Ein alter Mann ist heraufgekommen und er hat seinen Mantel umgehüllt", und Saul die Antwort gab: „Das ist Samuel", so hatte sich jener Dämon, der heraufgestiegen war und Saul betrog, in die Gestalt des Propheten verwandelt, um jenen sündigen König zu täuschen. Als dieses abscheuliche Treiben der selige David sah und hörte, da pries er den Mann selig, der nicht herumschweift auf dem Wege der Gottlosen.

Indem wir uns aber nun (von der rein historischen) zur Höhe der (geistlichen) Betrachtungweise[1] dieser ersten Seligkeitspreisung hinauftragen lassen,[2] finden wir, dass der göttliche David mit seiner Prophetie auch auf jenen Erstling der Schöpfung einen Blick geworfen hat.[3] In dem Königreiche nämlich, das über das Verderben erhaben ist, stand Adam als er im Paradiese war. Und als er seine Schritte von

[1] Näheres über diese höhere Betrachtungsweise (θεωρία) cfr. pag. 8f. Fussnote.

[2] Natürlich durch den heil. Geist, ohne dessen Beistand ein tieferes Verständnis der Schrift überhaupt unmöglich ist, cfr. Lengerke, l. c. pag. 151—55.

[3] Auch bei Daniel blickt also die Prophetie, genau so wie bei Theodor und Adrian (cfr. Goessling l. c. § 130), auf die Vergangenheit.

ܘܡܛܠ ܕܐܡܪ ܕܠܗ ܩܠܝ̈ܕܐ ܗܘܘ. ܕܗܘܐ ܠܡܫܡܫܘܬܟ ܐܡܪܐ܂ ܐܬܬܐ
ܕܚܙܝܐ. ܚܙܝ ܀ ܫܒܩܢܝ[1] ܐܘ ܦܪܘܫܐ ܚܣܝܟܐ. ܐܠܐ ܡܢܐ ܐܡܪܐ܂ ܐܬܬܐ 1 v. b
ܡܢ ܫܠܟܝܢ ܫܠܘܡܟ ܕܡܢܐ ܣܢܝܩܬ. ܐܡܪܐ܂ ܚܙܪ ܕܐܠܦ̈ܐ ܢܣܒܬ.
ܕܦܠܚܝܢ ܡܢ ܐܪܥܐ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܠܩܠܝ̈ܕܐ ܗܢܘܢ ܕܚܫܝܒܝܢ ܗܘܘ ܠܗܢ
ܐܠܦ̈ܐ ܘܫܩܠܬܐ ܠܗܘܢ. ܗܢܘܢ ܕܡܬܒܪܝܢ ܗܘܘ ܡܬܚܙܝܢ ܠܗܢ ܡܐ
ܕܩܪܝܬܐ ܗܘܬ. ܘܡܒܝܠܐ ܠܒܢܝܗܘܢ ܕܛܥܝܢ ܒܐܪܥܐ. ܗܟܝܢ ܕܡܢ ܒܐܪܥܐ
ܕܐܡܪܐ ܕܝܨܪܐ ܗܢܐ ܗܟܢ ܘܡܬܛܠܦ ܦܪܝܫܐ. ܘܐܡܪ ܫܠܘܡܟ
ܕܗܘܝܘ ܫܡܥܘܢܟ. ܡܢ ܕܝܢ ܫܠܝܕܐ ܗܢܘ ܕܗܟܢ ܘܛܠܐ ܒܫܠܘܡܟ.
ܐܬܚܙܝܬ ܣܛܢ ܠܚܙܘܐ ܕܢܟܠܐ ܕܒܝܫܬܟ ܕܦܠܚܐ ܗܢܘ ܢܛܪܐ.
ܠܗܘܠ ܗܘܝܬ ܠܟܪܝܐ ܫܢܝܐ. ܛܘܒܐ ܕܝܠܝ ܡܢ ܒܝܕܐ ܘܫܒܩܢܝ ܣܦܪ
ܛܘܒܐ ܠܟܝܢܐ ܕܠܐ ܦܠܚܝܢ ܒܐܘܪܚܐ ܕܟܠܐ. ܡܢ ܕܝܢ ܐܘܪ ܡܬܠܠܝܢ
ܠܗܘܐ ܪܡܐ ܕܬܐܘܪܐ ܕܛܘܒܐ ܗܘܐ ܩܕܡܝܐ. ܡܫܡܫܢܝ[2] ܠܗ ܠܒܘܟܪ
ܐܠܗܐ. ܕܐܦ ܠܗܘܐ ܗܢܘ ܪܝܫ ܫܒܝܠܐ ܢܗܪܐ ܠܒܢܝܢܐ. ܠܡܫܠܡܘܬܐ
ܚܙܪ ܕܡܟܠܐ ܡܢ ܟܢܐ. ܦܩܕ ܗܘܐ ܐܝܟ ܡܢ ܕܘܐ ܠܦܪܝܫܘܬܐ.
ܘܡܢ ܐܬܛܠܝ ܗܟܠܝܗ ܡܢ ܐܘܪܚܐ ܀ ܕܡܬܚܙܝܐ ܗܝ ܕܡܘܠܟܢܐ ܗܘܐ 2 r. a
ܒܢܝܗ ܢܛܪܬܐ ܕܡܬܢܬܐ ܕܦܪܝܫܘܬܐ ܒܫܘܩܐ ܕܠܐ ܐܘܪܚܐ ܢܩܫ ܠܗܘܐ
ܫܝܠܐ ܦܪܐ ܕܦܪܝܫܘܬܐ. ܘܗܘܐ ܠܡܬܥܒܪܢܐ ܠܒܝܬܐ ܡܢ ܡܟܣܦ
ܕܢܦܐ. ܐܝܟ ܕܐܦ ܫܠܘܡܟ ܗܘܐ ܠܡܬܥܒܪܢܐ ܠܪܘܚܐ ܡܬܚܫܒܐ. ܡܢ
ܡܬܦܢܝܢܘܢ ܕܐܠܗܐ. ܘܗܢܘ ܦܢ ܡܪܝܐ ܢܩܫ ܡܢ ܚܛܝܬܐ ܕܝܢܐ.
ܘܠܐ ܡܬܚܫܒܘܬܐ. ܫܠܘܡܟ ܕܝܢ ܗܢܘ ܕܐܦ ܐܝܟ ܐܬܡܪ ܡܢ ܕܡܢ

[1] Im Ms. folgt hier noch ܒܠ . . . . . ܘܠܐ, was vielleicht zu ܘܠܐ ܬܛܥܐ (= und irre nicht), zu vervollständigen ist.

[2] Ms. ܡܫܡܫܢܝ'.

jenem herrlichen Wege, der da zwischen den prachtvollen Pflanzen des Paradieses hinging, ablenkte, da ging er in wegelosem Irrtum zu dem äusseren Zaun des Paradieses. Und er ward ein Schüler der Schlange durch den Rat Evas, wie auch Saul ein Schüler verführerischer Zauberei ward durch die Lehre des Weibes. Und jener Erste ging heraus aus dem Garten des Lebens und der Unsterblichkeit, dieser Saul aber, der auch Adam genannt wurde von David, fiel von dem Königsthrone jenes heil. Volkes, nachdem er sein Mass mit Zauberei voll gemacht hatte.

Diese zwei[1] Betrachtungsweisen also haben wir gegenüber dem Anfang dieses Psalms eingenommen.

Aber wir wollen ein wenig Schweiss (Sorgfalt) auf diese drei ersten Verse verwenden.[2] Alle Menschen zerfallen nämlich in drei Teile: Leib, Seele, Denkvermögen, und ihre Thätigkeiten zerlegen sich demnach in drei Gruppen. Indem wir nun das Herumschweifen der Seele, das Stehen dem Denkvermögen und das Sitzen dem Leibe zuerteilen, finden wir, dass der selige David diese Sätze höchst verständig gesprochen hat. Denn jenes: Glückselig der Mann, der nicht herumschweift auf dem Wege der Gottlosen, vollendet und erfüllt sich darin, dass man die unruhig wogende Seele zurückhält vom Herumschweifen auf dem dunkeln Wege der Übelthäter. Hat doch selbst der Prediger Salomonis, indem er der Seele ein Herumschweifen zuschreibt gesagt: „Besser ist das Sehen mit den Augen als das Herumschweifen mit der Seele“ (Pred. 6, 9). Aber jenes: „Er steht im Denken der Sünder“ bedeutet, dass er vom

[1] Also war auch schon die Darlegung der rein histor. Situation, aus der unser Psalm gedichtet sein sollte, eine θεωρία. Das entspricht genau den von Kihn (l. c. pag. 582) dargestellten Anschauungen des Diodor von Tarsus und des Theodor von Mopsuestia.

[2] Hiermit verlässt Daniel den antioch. Standpunkt und betritt das

ܢܓܠܐ[1] ܡܢ ܡܟܬܒܢܘܬܐ ܕܗܘ ܟܬܒܐ ܩܕܝܫܐ. ܡܢ ܒܬܪ ܕܐܬܡܦܩܘ
ܒܦܘܪܫܐ. ܗܠܝܢ ܗܟܝܠ ܠܐܬܪܝܢ ܠܐܘܪܚܘܗܝ. ܒܠܐ ܥܘܕܪ ܡܦܩܘܪܐ
ܗܘܐ ܢܣܒܝܢ. ܒܬܪ ܕܝܢ ܚܙܐ ܠܗܘܢ ܡܠܠܐ ܕܒܟܠܗ ܒܠܐ ܦܠܛܘܢܝܐ
ܗܠܝܢ ܠܟܠܗ ܩܕܡܝܬܐ. ܡܠܟܘܬܐ ܓܝܪ ܠܠܒܟܬܐ ܡܬܦܪܫ
ܘܡܬܦܪܫ ܠܦܓܪܐ ܘܠܢܦܫܐ ܘܠܪܘܚܐ. ܦܘܠܘܣ ܕܝܢ
ܠܠܒܟܬܐ ܢܦܫܐ ܡܬܦܪܫ. ܟܕ ܡܩܝܡ ܫܘܒܚܐ ܗܠܟܬܐ ܠܢܦܫܐ.
ܘܦܘܡܐ ܠܪܘܚܐ. ܘܡܘܬܒ ܠܦܓܪܐ. ܡܫܡܠܐ ܕܫܡܘܬܗ
ܢܦܫܐ ܕܝܢ ܒܦܠܛܝܢܐ ܗܠܝܢ ܐܠܝܢ. ܗܘ ܓܝܪ ܕܢܦܫܘܗܝ
ܦܓܪܐ ܕܒܪܢܫܐ ܕܟܘܠܐ ܠܐ ܗܠܝܢ. ❖ ܡܫܡܠܝܐ ܘܡܬܦܪܫܐ ܡܢ 2 r. b.
ܗܘ ܕܐܦܫܪ ܓܠܐ ܕܢܦܫܐ ܡܢ ܗܠܟܬܐ. ܕܒܪܢܫܐ ܢܦܫܬܐ
ܕܦܠܣܝ ܟܘܠܐ. ܐܦ ܓܝܪ ܢܦܫܐ ܦܘܠܘܣ. ܟܕ ܗܠܟܬܐ ܢܦܫ
ܠܗ ܟܢܦܫܐ ܐܡܪ ܗܘܐ. ܕܗܟ ܢܦܘܫ ܕܟܢܝܐ ܡܢ ܗܠܟܬܐ ܕܢܦܫܐ.
ܗܘ ܕܝܢ ܕܦܠܛ ܒܪܢܫܐ ܕܐܝܬܝܐ ܗܘ ܗܘܐ ܕܡܢ ܗܠܟܬܐ ܦܠܛ
ܘܐܠܐ ܠܟܘܠ ܗܘ ܕܢܦܫܘܪ. ܗܘ ܕܝܢ ܕܢܦܠ ܒܠܐ ܡܘܬܒ ܕܡܫܡܠܝܐ
ܗܘ ܗܘ ܕܦܪܫ ܠܦܘܠܘܣ ܕܦܫܩ ܫܦܝܪ ܘܚܙܐ ܒܠܐ ܦܘܠܣܐ
ܡܬܡܫܚܐ ܕܟܢܝܫܐ ܟܢܫܬܐ. ܡܢܐ ܕܝܢ ܡܢ ܒܬܪܗ ܕܢܦܫܐ. ܦܠܛܐ
ܓܝܪ ܘܐܡܪ. ܠܗ ܕܒܠܐ ܕܗܠܝܢ ܠܐ ܟܕܡ ܒܡܫܟܢܐ ܡܫܠܐ ܐܠܗܘܬܗ
ܐܠܐ ܡܢܐ ܕܢܦܠ ܡܢ ܟܢܫܬܐ ܢܦܫ ܠܡܦܫܩ ܡܠܬܐ ܘܠܡܐܪܐ
ܟܡܫܘܚܐ ܐܠܗܝܐ ܘܩܕܝܫܐ. «ܐܠܐ ܟܡ ܟܡܫܘܚܘ ܕܡܪܝܐ ܙܟܝܘܗ»

Gebiet alexandrinischer Allegorese. In dieser eigentümlichen Verbindung von antioch. und alexandr. Schriftauslegung vertritt er die orthodoxe Hermeneutik der monophysitischen Kirche cfr. § 8 der einleitenden Bemerkungen.

[1] Ms. ܕܢܓܠܐ.

Herumschweifen abgelassen und zum Handeln gekommen ist. Und jenes: „Er sitzt auf dem Stuhl der Spötter" bedeutet, dass er zuletzt zu dem Dienst der Verzweifelung gekommen ist[1] und sich auf dem Spottdienst der Übelthäter ausruht.

Was für eine Auslegung sollen wir aber dem Folgenden geben? (David) fährt nämlich fort, dass durchaus nicht jeder, der solche Dinge meidet, damit auch schon zu den Seliggepriesenen gehöre, sondern erst der, welcher vom Bösen abgelassen hat, Gutes zu thun gelernt hat und durch das göttliche und heilige Gesetz (am inwendigen Menschen) erzogen wird. (Wir lesen nämlich): „Sondern hat Lust zum Gesetz des Herrn". Damit lehrt er, dass das Gesetz des Herrn keiner einzigen von den Sünden dient, dass es vielmehr den, der seine Lust zum Gesetz des Herrn steigert, vom Wege der Gottlosen abzieht, vom sündhaften Standpunkt des Denkens der Sünder entfernt und ihm fern von der Bank der Spötter einen Platz giebt. Deshalb: „Über das Gesetz denkt er nach Tag und Nacht". Tag aber nennt er das Denken an Gott, wenn es der Seele nahe tritt. Denn überall, wo Denken an Gott ist, ist heller Tag, der der Finsternis nicht unterworfen ist. So (Tag) nennt er aber den Umstand, dass die Heiligen zwar gewohnt sind, weltliche Dinge zu treiben, aber (aus der Gemeinschaft mit Gott nicht herausfallen), weil der, welcher auf Gott blickt — er müsste denn seinen Blick von dem wahren Lichte abwenden —, aus dem täglichen Umgang mit Gott nicht herausfällt, auch nicht wenn es sein sollte, dass er weltliche Dinge triebe.[1] Wie ja auch der selige David über das Gesetz Gottes nachdachte, nicht nur, wenn er vor ihm stand, beim Erklären (?) göttlicher Gedanken, sondern auch wenn er sich der Führung der Stämme hingab. Der aber, welcher so handelt, was ist er? Was und wie wird er sein? „Er

[1] Hier hat mir Nöld. die Übersetzung gewiesen.

ܒܗܕܐ ܚܙܝ ܡܠܟ. ܕܢܡܘܣܗ ܕܡܪܝܐ ܠܐ ܡܫܡܥܝܢ[1] ܠܚܕܐ ܡܢ
ܒܢ̈ܫܬܐ ܘܗܘ ܕܒܢܡܘܣܗ ܕܡܪܝܐ ܡܫܬܪܪ ܒܚܝܘܗܝ. ܐܝܟܢ ܠܗ
ܡܢ ܐܘܪܚܐ ܕܒܩܠܠ ܘܐܪܝܟ ܠܗ ܡܢ ܡܘܡܐ ܀ ܡܫܝܚܐ ܕܪܚܡܐ ܕܐܢܫܘܬܐ. 2 v. a.
ܘܩܡ ܠܗ ܡܢ ܡܘܬܐ ܕܡܫܬܡܥܢܘܬܐ. ܘܡܛܠ ܗܢܐ »ܒܢܡܘܣܗ
ܕܡܪܝܐ ܡܬܗܓܐ ܐܝܡܡܐ ܘܠܠܝܐ« ܐܝܡܡܐ ܕܝܢ ܡܫܡܥܗ ܒܢܗܘܪܐ
ܕܐܠܗܐ. ܡܐ ܕܩܪܒ ܠܢܦܫܐ. ܟܠ ܐܡܬܝ ܚܙܝ ܕܐܬܐ ܐܪܐ ܕܐܠܗܐ.
ܐܝܡܡܐ ܗܘ ܢܘܗܪܐ ܕܠܐ ܡܫܡܥ ܠܚܫܘܟܐ. ܠܗ ܕܝܢ ܡܫܡܥܗ
ܠܗܘܢ ܕܡܫܡܥ ܐܢܘܢ ܚܙܝܢܐ ܠܡܫܒܪܘ ܗܢܝܢ ܕܒܠܠܝܐ. ܘܡܛܠ
ܕܗܘ ܕܢܛܪ ܠܐܠܗܐ. ܐܠܐ ܡܫܡܥ ܣܘܪܘ ܡܢ ܢܘܗܪܐ ܫܪܝܪܐ. ܠܐ
ܢܦܠ ܡܢ ܚܝܠܐ ܐܝܡܡܝܐ ܕܐܠܗܐ. ܘܠܐ ܠܝ ܢܗܘܐ ܕܡܫܒܪ ܒܩܠܐ
ܒܠܡܫܬܘܬܐ. ܐܝܟ ܡܐ ܕܐܦ ܛܘܒܢܐ ܕܘܝܕ. ܒܢܡܘܣܗ ܕܐܠܗܐ
ܡܬܗܓܐ ܗܘܐ ܕܠܐ ܫܠܘܐ. ܠܗ ܒܚܝܘܗܝ ܡܐ ܕܩܐܡ ܗܘܐ ܩܕܡܘܗܝ.
ܒܡܫܚܐ (?) ܕܒܗܘܪܝܐ ܕܐܠܗܝܐ. ܐܠܐ ܐܦ ܕܠܡܫܒܪܢܘܬܐ ܕܫܠܝܛܐ ܢܗܘܐ
ܗܘܐ ܢܫܡܗ. ܘܗܘ ܕܗܘܝܐ ܫܒܪ ܡܢܐ ܐܠܗܘܗܝ. ܡܢܐ ܕܝܢ ܘܐܡܪܐ
ܢܗܘܐ . .» ܢܗܘܐ ܠܗܘܢ ܐܝܟ ܐܡܪܐ ܕܢܬܒ ܟܠܠ ܬܪܥܐ ܕܡܪܝܐ. ܕܬܪܘܢܘܢ
ܢܗܘܢ[2] ܒܪܚܡܘܗܝ ܘܒܬܪܝܨܘܬܗ ܀ ܠܐ ܢܫܬܢܐ. ܘܟܠ ܕܒܥܐ ܡܫܡܥܐ« ܐܦ 2 v. b.
ܕܠܡܐ ܫܦܪ ܐܢܬ ܕܗܘܐ ܠܐܠܗܐ ܡܬܐܢܫܢܐ ܕܢܬܒ ܟܠܠ ܬܪܥܐ
ܕܡܪܝܐ ܡܬܬܥܝܪܢܐ. ܦܪܝܫܐ ܠܗ ܠܗܘ ܕܗܘܝܐ ܚܙܝ. ܠܐ ܫܦܪ ܐܢܐ.
ܕܦܐ ܚܙܝ ܕܠܗܐ ܗܘ ܐܦܢܐ ܕܢܫܬܡܥ ܡܛܠ ܠܗ.[3] ܠܗܘ
ܕܡܬܗܓܐ ܒܢܡܘܣܐ ܕܐܠܗܝܐ ܐܦܢ ܐܢܐ ܕܝܢ ܠܗܐ ܕܗܘܝܐ ܕܐܠܗܐ
ܡܛܠܬܐ. ܠܗܐ ܗܘ ܐܡܪܐ ܕܚܝܐ. ܗܘ ܕܢܬܒ ܒܦܪܘܫܘܬܐ ܛܘܒܢܐ.

[1] Ms. ܡܫܡܥܝܢܐ. [2] Ms. von zweiter H. ܢܗܘܢ. 3 So Nöld. für ܠܗܘ des Ms's.

wird sein wie der Baum, der gepflanzt ist am Wasserbach, der seine Frucht bringt zu seiner Zeit und seine Blätter fallen nicht ab und alles, was er thut, führt er(glücklich) hinaus. Hier liegt ein tieferer Schriftsinn vor. Oder glaubst du etwa, dass er hier den, der also handelt, mit dem vergänglichen Baum vergleicht, der am rauschenden Wasserbach gepflanzt ist? Ich glaube (das) nicht. Denn es scheint, dass er zu jenem Urbild unseres Wesens den emporhebt, der über die göttlichen Gesetze nachdenkt, ich meine zu dem Urbild, das Gott der Logos ist, zu jenem Baum des Lebens, der im seligen Paradies gepflanzt ist. Der giebt seine Früchte zu seiner Zeit und seine Blätter fallen nicht ab, er, der uns zur Weisheit von Gott geworden ist, er, der uns am Kreuz die Früchte der Sündenvergebung wachsen liess, er, der uns durch die Auferstehung von den Toten die Früchte der Unverweslichkeit gab, er, der uns wie der Baum aus dem Heiligtume durch den Anteil, den wir an seinen heiligen Sakramenten haben, die Früchte der Unsterblichkeit darreicht. Er, der da gab und auch in der Gegenwart noch zu geben vermag das wirklich Bleibende, nämlich die Vergebung jener ersten Sünde, die Tilgung unseres Schuldbriefes, die Wiederkehr in das Paradies, den Siegelring und die Versiegelung der Wiederherstellung unseres Urbildes, das Prachtgewand der Unverweslichkeit, die Erleuchtung für die Blinden, die Reinigung für die Aussätzigen, die Heilung für die Kranken, Reinigung für solche, die mit der Sünde befleckt sind, Leben für die Verblichenen. Wiederum giebt er zu seiner Zeit, d. h. bei der Auferstehung von den Toten: die den Aposteln gegebenen Verheissungen, jene Königsherrschaft, die er verheissen hat, jene Wohnungen, zu deren Bereitung er wegging, und jenes Besondere, wovon er im Evangelium sagt, dass es bei jenem grossen Bilde Gottes ist, das sich im

ܗܘ ܢܘܗܪ ܦܐܖ̈ܘܗܝ ܒܪܟܒܗ ܘܛܥܡܘܗܝ ܠܐ ܝܕܥܝܢ. ܗܘ ܕܗܘܐ
ܠܢ ܚܟܡܬܐ ܡܢ ܐܠܗܐ. ܗܘ ܕܐܘܕܥ ܠܢ ܦܐܖ̈ܐ ܕܥܒܕܝܢ ܚܝ̈ܘܬܐ
ܕܪܘܚܐ. ܗܘ ܕܝܗܒ ܠܢ ܦܐܖ̈ܐ ܕܠܐ ܡܬܚܒܠܢܘܬܐ ܒܟܝܢܬܐ
ܕܡ̈ܝܬܐ. ܗܘ ܕܡܫܡܠܐ ܠܢ ܐܝܟ ܐܒܐ ܡܢ ܟܠ ܡܘܗܒܬ ܦܐܖ̈ܐ
ܕܠܐ ܡܬܒܠܘܬܐ. ܟܕ ܫܘܬܦܘܬܐ ܕܐܖ̈ܙܘܗܝ ܡܓܠܝܐ ܗܘ ܕܝܗܒ ܠܘܬܢ
ܐܝܬ ܠܗ ܒܟܬܒܐ ܒܪܥܐ ܗܢܐ ܗܠܝܢ ܕܗܘ̈ܝ. ܗܢܘ ܕܝܢ
ܫܘܟܢܐ ܕܚܝ̈ܘܬܐ ܗܝ ܡܓܠܝܬܐ. ܡܘܕܥܐ ܕܡܛܝ ܚܘܒ̈ܝܢ. ܦܘܢܝܐ
ܕܠܦܪܘܩܐ. ܒܪܝܬܐ ܕܐܝܬ ܀ ܒܗ ܛܒܬܐ ܘܚܝܠܐ ܕܡܬܦܣܝܢܘܬܐ 3 r. a.
ܕܠܥܠ ܡܢ ܡܓܠܝܐ. ܐܫܬܠܛ ܪܫܢܘܬܐ ܕܠܐ ܡܬܚܒܠܢܘܬܐ. ܢܗܘܪܐ
ܠܫܡܝ̈ܐ ܕܗܘܐ ܠܒܪ̈ܝܬܐ. ܐܫܘܬܐ ܠܦܪܘܩܐ ܚܘܠܐ ܒܡܫܬܘܬܐ
ܒܚܝ̈ܘܬܐ. ܚܝܐ ܠܡܝ̈ܬܐ. ܚܝ̈ܐ ܕܥܠ ܒܪܟܒܗ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܒܟܘܡܪܐ
ܕܡܢ ܟܠ ܡܝ̈ܬܐ. ܦܘܪܫܢܐ ܕܠܗܠ ܥܠܡܝܢ ܡܟܝܢܘܬܐ ܗܝ ܕܐܬܓܠܝܬ.
ܐܘܪܚܐ ܗܠܝܢ ܕܐܬܠܝ ܕܢܛܥܡ. ܗܘ ܡܢܝܢ ܠܗܘܢܐ ܕܐܦܢ ܒܡܫܒܪܢܘܬܗ.
ܕܐܬܠܘܗܝ ܠܗܠ ܗܢܐ ܕܗܡܢ ܪܒܐ ܕܐܠܗܐ ܕܐܬܝܠܕ ܒܒܣܪ. ܘܗܘܐ
ܐܢܫܐ ܕܢܫܪܐ ܥܠܝܗ ܠܥܠ ܕܡܝ̈ܐ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܥܠܝܗ ܪ̈ܘܚܬܐ ܕܒܚܝܪܐ
ܡܓܠܝܐ. ܘܒܪܐ ܘܢܣܒܗ ܠܡܬܠܬܘܬܐ ܒܟܝܢܬܐ. ܡܬܒܪܝܐ ܗܘ
ܕܡܬܦܪܩܐ ܒܝܫܘܥܗ ܕܡܪܢܐ ܐܫܬܡܠܝ ܘܟܠܝܐ. ܗܢܘ ܐܝܬܝܐ ܕܠܐ
ܝܕܥܝܢ ܛܥܡܘܗܝ ܡܢ ܡܠܟܐ ܕܪܘܚܐ ܕܚܝ̈ܘܬܐ. ܘܠܐ ܡܬܝܕܥܐ ܡܢ
ܡܪܝܪܘܬܐ ܕܡܘܬܐ. ܘܠܐ ܡܬܡܢܝܢ ܒܢܦܫܗܘܢ ܡܢ ܡܢܝܢܗ ܕܚܒܪܐ.
ܐܠܐ ܟܕ ܪܒ ܢܘܗܪ ܦܐܖ̈ܐ. ܟܕ ܢܦܠܐ ܒܗ ܪܘܚܐ ܗܝ ܡܫܝܚܬܐ
ܘܡܦܪܫܢܝܬܐ. ܘܡܪܝܪܘܬܐ ܕܪܘܚܐ ܕܚܒܪܐ ܕܡܬܠܬܐ[1] ܒܚܝ̈ܘܬܐ. ܀

[1] Ms. ܬܬܠܬܐ.

Fleisch offenbart hat.[1] Ja, er ward ein Baum, gepflanzt an dem Wasserbache, d. h. am Bache der heiligen Taufe, und reinigt und läutert die mit Bosheit Befleckten.

Aber der, der über das Gesetz des Herrn Tag und Nacht nachdenkt, wird auch zum Gegenstand eines Vergleiches gemacht. Er ist nämlich ein Baum, dessen Blätter nicht abfallen, trotz des Wehens der Winde der Sünde. Und er wird nicht beschädigt von der Kälte des Winters, und seine Zweige werden nicht angeweht von der Härte des Frostes. Er kommt und bringt seine Früchte mit Freuden, wenn jener warme und fruchtbare Wind ihn schüttelt, aber der kalte Nordwind, den man mit der Sünde vergleichen kann, vermag mit seinem Wehen seine Blätter nicht zum Abfallen zu bringen. Deshalb „Alles, was er thut, das gelingt". Und nicht können mit ihm die Gottlosen verglichen werden, und nicht können ihm die Frevler gleichgestellt werden. Er spricht nämlich: „Nicht so die Gottlosen, sondern wie Spreu, die der Wind zerstreut". (D. h.) nicht so sind die, welche unter falschem Namen auftraten, jene, welche in irriger Weise angerufen wurden: die falschen Götter und die Pseudomessiasse, sondern wie die Spreu, an die, wenn sie der starke Sturm davon getragen hat, kein Mensch mehr denkt.[2] Und ferner sind nicht so alle, die mit falschen Namen auftreten. Und wie um der unvergänglichen Gaben willen, die sie in der bleibenden und unvergänglichen Welt empfangen sollen, diejenigen mit dem wahren Gotte verglichen werden, welche der Gerechtigkeit gedient haben, so werden diejenigen, die in verkehrter Weise falsche Götter angebetet haben, mit der Spreu verglichen, die bei dem

[1] Da hier nur auf Stellen wie Col. 3, 10 oder 2 Cor. 3, 18, Röm. 8, 29 Bezug genommen sein kann, so sind hier die paulin. Briefe unter den Begriff des Evangeliums gestellt.

[2] Hier hat mich Nöld. vor einem Fehler bewahrt.

ܠܐ ܢܥܒܕ ܘܡܛܠܬܐ ܠܡܦܪܩܘܗܝ «ܘܡܛܠ ܗܢܐ ܟܠ ܕܢܣܒ ܡܥܠܡ.» 3 r. b.
ܘܠܐ ܡܬܕܡܝܢ ܒܗ ܬ̈ܥܒܕܐ. ܘܠܐ ܡܬܦܫܩܝܢ ܒܗ ܒܡ̈ܠܐ. «ܐܡܪ ܓܝܪ
ܠܐ ܗܘܝܐ ܬ̈ܥܒܕܐ. ܐܠܐ ܐܝܟ ܒܗܘܪܐ ܕܕܒܪܐ ܪܘܚܐ. ܒܗ ܓܝܪ ܗܘܝܐ
ܐܝܟ ܕܒ̈ܢܝ ܥܡܐ. ܗܢܘܢ ܕܒܬܘܠܘܬܐ ܐܬܦܪܫܘ ܠܟܢ̈ܘܬܐ ܕܐܬܐ
ܘܡܫܡܫܢܐ ܕܕ̈ܝܠܗܘܢ. ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܗܘܝܐ ܒܗܘܪܐ. ܕܒܠ ܕܢܫܬܠܡܘ
ܪܘܚܐ ܠܡܫܠܡܘܬܐ. ܐܘܦ ܕܡܦܪ̈ܢܝܗ. ܘܐܦ ܠܐ ܐܬܦܪܫܘ ܗܘܝܐ ܐܝܟ
ܟܠ ܕܦܫܩܝܢ ܒܟܘ̈ܢܐ ܕܕ̈ܝܢܐ. ܘܐܝܟܢܐ ܕܡܬܕܡܝܢ[1] ܠܐܒܘܗ̈ܝ ܕܫܪܪܐ
ܐܠܝܢ ܕܦܠܚܘ ܠܐܒܘܬܐ. ܡܛܠ ܡܘܗܒܬܐ ܠܐ ܡܬܡܫܠܦܢܝܬܐ
ܕܡܫܡܠܝܢ ܒܒܠܥܕ ܡܫܡܫܢܐ ܘܠܐ ܒܟܪ. ܗܘܝܐ ܐܠܝܢ ܕܦܠܚܘ
ܒܘܠܝܬܐ ܠܐܒܘܬܐ ܕܒ̈ܢܝ ܥܡܐ .. ܢܬܕܡܘܢ ܠܗܘܢ. ܐܝܟ ܒܗܘܪ
ܕܢܚܒ ܒܒܝܚܘܬܐ ܕܡܫܒܚܐ ܕܪܘܚܐ. ܕܕܒܪܐ ܘܡܛܠܬܐ ܒܗ.
ܘܠܐ ܢܫܘܐ ܩܘܡܐ ܩܕܡ ܒܝܬ ܗܘ ܕܢܚܬܐ ܕܕܝܢܐ. ܘܠܐ ܢܬܐܒܝܘܢ
ܠܡܐܬܐ ܠܒܝܬܘܬܐ ܕܕ̈ܝܢܐ. ܐܠܐ ܡܢ ܪܘܚܐ ܒܗ ܦܫܩܝܢ ܛܘܪܐ
ܡܡܟܟܐ ܀ ܡܢ ܚ̈ܝܠܐ. ܢܦܩ ܒܒܝܬܗܘܢ ܡܩܕܡ ܒܪܢܫܐ ܡܢ ܦܠܚܘܬܐ. 3 v. a.
ܗܘܝܢ ܓܝܪ ܒܗ ܡܢ ܕܝܠܐ ܡܬܦܪܫ. ܘܒܗ ܡܢ ܕܝܠܐ ܚܙܪܬܐ ܐܝܟ
ܒܪܬܐ ܩܠܐ ܗܘܬ. ܐܠܐ ܗܘܬ ܫܡܫܬ[2] ܕܟܠܐ ܕܗܟܢ ܐܪܥܒܘ ܠܐ ܢܬܦܪܫ
ܠܒܝܬܐ. ܐܠܐ ܕܠܐ ܗܒܪܐ ܢܬܚܙܘܢ ܡܛܠ ܕܐܬܓܡܪܘ ܒܒܢ̈ܝܬܐ.
ܦܬܓܡܐ ܕܝܢ ܗܢܘ ܕܡܢ ܒܬܪܟܝܢ ܡܢܗܘܢ. ܕܕܝܠܐ ܡܛܠ ܗܘܬ ܗܢܘ.
ܕܐܦ ܐܢܬ ܕܢܣܒܬ ܘܒܗ ܐܝܟ ܕܒܠܥܘܬܐ ܐܚܝܐ ܢܣܒܬ ܒܝܬܐ ܢܬܦܪܫ.
ܐܡܪ ܓܝܪ ܕܐܦܠܐ ܢܣܒܐ ܒܒܝܬܘܬܐ ܕܕ̈ܝܢܐ. ܠ ܐܢܬ ܠܟܡ ܕܢܣܒܬ

[1] Ms. ܕܡܬܪܡܝܢ.
[2] Ms. ܫܡܫܬ.

starken Wehen des Windes vergeht, der sie zerstreut und vernichtet. Und nicht werden sie einen Platz einnehmen vor dem furchtbaren Stuhl des Richters und nicht werden sie eingeladen werden, zu kommen zu der Versammlung der Gerechten, sondern von fern her, während sie weit entfernt vom Leben stehen, wird das Gericht von der Gerechtigkeit über sie ergehen. Dann nämlich sind sie nicht aus dem Gericht gerettet und dies Wort hat sie nicht von dem Gericht befreit. Vielmehr hat es bestimmt, dass sie, weil sie viel Böses gethan hatten, (überhaupt) nicht zum Gericht gerufen, sondern ohne Hoffnung verdammt wurden, weil sie das Mass der Bosheiten voll gemacht hatten. Der folgende Spruch aber thut kund, dass das Gericht deshalb stattfindet, damit einige durch das Gericht gerettet werden trotz ihrer Sünde, vorausgesetzt, dass sie die Sünde zum zweiten Tode[1] nicht begangen haben. Er sagt nämlich, dass auch der Sünder nicht (sein soll) in der Versammlung der Gerechten. Das soll heissen, dass man, wenn man gesündigt und Busse gethan hat, der Gemeinschaft derer nicht gleichgestellt wird, die sich überhaupt nicht mit Sünden befleckt haben. Ein Anderes ist nämlich der Lohn des Henoch und Elias, ein Anderes der Lohn derer, die, nachdem sie viel gesündigt, sich zur Busse bekehrt haben. Denn (der Satan) der die Sünde lehrt, der legt dann über die Sünder das Zeugnis ab, dass sie gesündigt haben. Wenn sie aber aufrichtig Busse gethan haben, dann wird es beim Gericht durch das Zeugnis der Geistlichen und Himmlischen geschehen, dass der Lohn der Gerechtigkeit erscheint. Denn diese richtet und erweckt sie nicht nach dem äusseren Schein, sondern weil sie überzeugt ist von ihrer Busse. Ein Sünder war nämlich der Schächer, aber weil er glaubte fand er Gnade,

[1] Der Ausdruck ist aus einer Kombination von 1 Joh. 5, 16 und Apcl. 20, 14 zu erklären.

ܘܐܦ ܠܐ ܢܫܟܚܘܢ ܒܡܘܟܟܐ ܕܪܘܚ ܕܗܘ ܠܐ ܐܬܦܝܣܘ ܒܫܝܢܐ.
ܐܚܪܢܐ ܓܝܪ ܗܘ ܦܘܪܥܢܐ ܕܣܘܦ ܕܥܠܡܐ. ܘܐܚܪܢܐ ܗܘ ܦܘܪܥܢܐ
ܕܐܬܚܠܡ ܕܡܢ ܒܬܪ ܕܢܦܩ ܢܦܫܗ. ܒܦܘܫܐ ܠܥܠܡܐ. ܘܡܛܠ
ܕܗܘ ܕܐܝܟ ܢܦܫܬܐ ܡܛܠ ܟܠ ܢܦܫܢ ܕܢܦܫܗ. ܠܝ ܕܝܢ ܐܝܟ
ܡܣܠܦܢܘܬܐ[1] ܐܝܟܢܘܬܗܘܢ. ܐܬܐ ܠܒܝܬܐ ܒܫܘܪܝܐ ܕܬܪܥܐ
ܘܕܡܫܬܢܐ. ܕܐܝܟܢܐ ܦܘܪܥܢܗ ܕܒܝܬܐ. ܘܠܐ ܗܘܐ ܒܡܫܡܫ ܒܐܦܐ
3 v. b. ܕܐܟ[2]· ܘܐܝܟ· ܐܢܘ. ܐܠܐ ܒܟܠ ܀ ܕܐܬܦܫܛ· ܒܐܝܟܢܘܬܗܘܢ. ܢܦܫܐ
ܗܘܐ ܓܝܪ ܫܢܝܐ ܘܕܘܡܝ ܐܠܗܝ ܢܦܫܐ ܗܘܐ ܐܦ ܙܢܝ. ܐܠܐ
ܟܠ ܕܡܟܠܗ ܠܡܣܒ ܒܫܠܡܗ ܐܠܦܝܗ. ܘܗܘܐ ܠܗ ܐܝܟ ܢܘܚܝ
ܒܪ ܙܒܢ ܓܒܪܐ ܘܡܟܠܢ. ܘܡܢ ܠܗ ܒܪ ܡܠܟܘܬܐ ܗܘ ܡܛܠ
ܐܝܟܢܘܬܗ. ܐܠܐ ܒܗ ܒܪ ܡܫܝܚܘܬܗ ܕܗܘܝܢ ܕܒܗ ܦܛܪܘܣ ܐܝܟܢܘܗܝ.
ܣܪܐ ܐܝܟ ܗܘܝܢܐ ܐܝܟܢܐ ܐܝܟ ܕܡܪܝܡ ܐܡܪܐ ܕܢܦܫܐ. ܪܚܡ ܕܒܠܚܘܕ
ܡܪܝܐ ܡܫܘܕܥ ܒܗ ܫܦܝܪܐ ܕܡܪܝܡܘܬܐ. ܗܘ ܓܝܪ ܒܐܠܦܝܢܐ
ܐܠܗܘܬܢ ܕܐܝܟ ܒܡܪܝܡܘܬܐ ܗܘܐ ܡܪܝܡܐ. ܕܫܡܝܐ ܬܪܥܐ ܦܬܚ
ܘܢܚܬ. ܡܫܘܕܥ ܒܗ ܓܝܪ ܡܠܟܘܬܐ ܘܡܪܐܢܘܬܐ ܘܡܟܝܟܘ
ܒܗ ܟܠ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܡܠܟܐ. ܘܐܦ ܡܫܡܫ ܒܗ ܟܠ
ܕܠܐ ܚܝܠܐ ܘܟܠ ܡܬܦܪܢܣܢܘܬܐ ܕܟܠܐ ܡܢ ܪܘܚܢܐ. ܘܡܛܠ ܕܡܕܡ
ܐܝܟ ܬܫܡܫܬܐ. ܘܡܕܡ ܐܚܪܢܐ ܢܦܫܐ. ܘܡܟܝܟܘ ܐܘܪܚܐ ܡܫܝܚܝܬܐ
ܘܐܘܪܚܐ ܦܫܝܛܬܐ. ܒܗܘ ܕܐܡܪ «ܡܛܠ ܕܢܦܫܗ ܗܘ ܡܫܝܚܐ ܐܘܪܚܐ
4 r. a. ܕܪܘܚܢܝܐ» ܀ ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܒܡܟܝܟܘܬܐ ܗܘܐ ܐܠܗܝܐ ܘܡܫܝܚܐ. ܕܢܦܫܗ ܒܗ

[1] Ms. ܡܣܥܝܐ, doch fühle ich die Unzulänglichkeit meiner Emendation.
[2] So zweite Hand, aber erste ·ܕܐܝܟ.

ein Sünder war auch Zachäus, aber, weil er unsern Herrn in seinem Hause aufnahm, ward er gerettet. Aber er war doch nicht wie Johannes, der Sohn des Zebedäus, in (sittl.) Vollkommenheit und Erhabenheit. Denn wenn er auch zum Reiche Gottes gehörte um seiner Busse willen, so gehörte er doch nicht zur Versammlung derer, die sich um Petrus schaarten. Du siehst also, wie ich schon oben gesagt habe[1], der Psalter zeigt uns die grosse Kraft der heiligen Schriften. Also reicht er uns in den 14 Stichen dieses ersten Psalms durch diese Belehrung grosse Geschenke dar. Denn er offenbart darin Belehrung und Unterweisung, er zeigt darin das Walten Gottes, des Logos. Und wiederum giebt er darin Aufschluss über das letzte Gericht und die Trennung der Bösen von den Gerechten, und er belehrt über den Unterschied der Gottlosen und Sünder und er zeigt den engen und breiten Weg, indem er sagt: „Denn es kennt der Herr den Weg der Gerechten", der in dieser Welt eng und kummervoll ist. Der Herr kennt ihn und alle, die darauf gehen. Und dann erinnert er an den breiten Weg und den Weg der Gottlosen, der zum Verderben führt. Er sagt nämlich: „Der Weg der Gottlosen vergeht," wovor wir alle bitten bewahrt zu werden. Aber auf dem Wege der Gerechten, den der Herr kennt, mögen wir gefunden werden, indem wir jenem Baume gleich sind, der am Wasserbach gepflanzt ist und uns erfreuen an seinen unvergänglichen Früchten in beiden Welten ewiglich. Amen!

Zu Ende ist die erste Homilie.

[1] Das weist offenbar auf eine verloren gegangene Einleitung zum Psalter zurück, die ähnliche Zusammenfassungen des Inhaltes des Psalters gegeben haben muss, wie cap. I und II unsrer Einleitung.

ܡܪܢܐ ܘܐܠܗܢ ܕܕܒܪ ܒܗ̇. ܘܒܬܪ ܗܕܐ ܦܫܛܬ ܒܡܘܕܝܐ ܕܐܘܪܚܐ
ܫܠܡܬ ܘܐܘܪܚܐ ܕܒܩܠܝܠ ܗܘ ܕܡܫܘܚܠܐ ܠܐܚܪܢܐ. ܐܡܪ ܓܝܪ »ܕܐܘܪܚܐ
ܕܢܦܫܐ ܠܐܒܐ.« ܗܘ ܕܐܝܠܐ ܡܟܐ ܕܡܚܘܐ ܠܢܦܪܐ. ܘܒܐܘܪܚܐ ܕܪܘܚܢܐ
ܗܘ ܕܐܝܟܢ ܒܗ ܡܪܢܐ ܢܬܒܛܚ ܡܢ ܡܬܕܡܝܢ ܒܐܘܪܚܐ ܗܕܐ ܕܐܝܟ
ܟܠܗ ܠܐܦܐ ܕܡܢܐ ܘܡܬܟܫܦܝܢ ܡܢ ܦܐܪܘܗܝ ܠܐ ܡܬܬܥܒܪܐ.
ܒܬܪܘܗܝ ܒܟܠܗܝܢ ܠܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ.

ܫܠܡ ܡܐܡܪܐ ܩܕܡܝܐ.

II

Zweite Homilie, gesprochen von David über den Herrn und seinen Gesalbten, als die Völker danach trachteten, gegen Zion zum Kriege hinaufzuziehen.

Der grosse und göttliche Paulus, derselbe, der sich von der Milch des Gesetzes des Hauses Moses entwöhnt hatte und zu den Vollkommenheiten der Lehre vom Kreuze gekommen war — als der sich über das Geheimnis der Weisheit des Kreuzes wunderte und über die Vorsehung der unerforschlichen Heilsverwaltung der fleischgewordenen Offenbarung Gottes, des Logos, staunte, als er sah, wie er den Aufgang seiner Ankunft vor den Herrschern dieser Welt verbarg, indem er, obwohl von der Natur des Vaters, beschloss ein Menschensohn zu sein und sich wie ein Lamm zur Schlachtbank führen zu lassen, zum Schlachtopfer der Herr der Herde, während die Hirten des Hauses seines Vaters keinen Frevel gegen ihn begingen[1] — da schrieb er an die korinthischen Jünger und sprach: Von der Weisheit reden wir unter den Vollkommenen, von der Weisheit nicht dieser Welt, auch nicht der Herrscher der Welt, die abgethan werden, sondern wir reden von der Weisheit Gottes im Geheimnis, die da verborgen war, deren Auslegung Gott vor den Weltzeiten vorherbestimmt hat zu unserer Herrlichkeit, die keiner von den Herrschern dieser Welt erkannt hat. Denn hätten sie sie erkannt, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt (1 Cor. 2, 6—8).

Vielleicht fragt aber einer, weshalb ich diesen langen Anfang zu dieser Homilie mache? Man muss nämlich von hier den Ausgang für die Auslegung des zweiten Psalms

[1] Das ist nur ein Versuch, dem verdächtigen Texte einen Sinn zu geben.

II

ܡܐܡܪܐ ܕܐܦܪܝܡ ܐܡܪ ܠܒܘܫܝ ܥܠ ܐܝܘܒ ܘܥܠ ܡܩܢܝܢܗ ܕܡܬܐܪܥܝܢ
ܗܘܘ ܒܡܩܦܐ ܕܢܣܝܘܢܐ ܥܠ ܙܕܝܩܐ ܒܡܪܥܐ.

ܦܘܠܘܣ ܪܒܐ ܘܫܠܝܚܐ ܗܘ ܕܐܬܢܨܚ ܡܢ ܚܝܠܘܗܝ ܕܢܨܚܢܘܬܐ
ܕܟܠܗ ܥܠܡܐ. ܘܐܬܐ ܒܝܘܩܪܐ ܕܐܘܠܨܢܘܗܝ ܕܙܕܝܩܐ. ܡܢ ܒܪܝܬܐ
ܕܢܨܚܢܘܗܝ ܕܐܝܘܒ ܠܗܘܢ ܪܗܛ ܗܘܐ. ܘܒܦܘܪܫܢܐ ܕܡܒܪܢܘܬܐ ܒܢܨܚܢܬܐ
ܕܥܢܝܢܘܗܝ ܕܒܟܘܪ ܕܐܠܗܐ ܡܟܠܐ ܠܐܟܝܢܗ ܗܘܐ. ܘܚܙܐ ܗܘܐ ܐܝܟܐ
ܠܦܘܫ ܕܢܚܐ ܀ ܕܡܬܬܟܠܐ ܡܢ ܥܡܠܢܘܬܗ ܕܒܠܒܗ ܗܘܐ. ܡܢ ܙܒܢܐ 4 r. b.
ܘܐܦ ܗܘܐ ܒܪܢܫܐ ܗܘ ܒܪ ܚܝܘܗܝ ܕܐܝܟ. ܘܚܕܡܢܐ ܐܡܪܐ ܒܢܨܚܢܬܐ
ܠܡܪܢ ܒܕܚܝܠ ܡܪܘܢ ܕܒܝܐ. ܡܢ ܩܕܡܝܬܐ ܕܟܠܗ ܐܝܟܢܐ ܠܐ ܐܬܒܥܝ
ܒܗ. ܟܠܗ ܗܘܐ ܠܒܐ ܠܐܒܗܬܐ ܡܬܢܨܚܬܐ ܘܐܦܢܝ ܕܢܨܚܢܬܐ
ܡܬܢܨܚܝܢ ܒܥܣܩܐ. ܢܨܚܢܬܐ ܠܐ ܕܗܘܬ ܒܟܠܗܐ. ܐܠܐ ܕܥܡܠܢܘܬܗ
ܕܒܟܠܗ ܕܡܬܟܬܫܝܢ. ܐܠܐ ܡܬܢܨܚܝܢ ܢܨܚܢܘܗܝ ܕܐܠܗܐ ܥܐܕܪ.
ܗܘ ܕܡܢܨܚܐ ܗܘܐ. ܘܦܪܩ ܦܪܨܘܦܗ ܕܐܠܗܐ ܡܢ ܩܕܡ ܒܠܫܢܐ
ܠܡܘܒܠܐ ܕܝܠܗ. ܗܘ ܕܚܙܐ ܡܢ ܥܡܠܢܐ ܕܒܠܒܐ ܗܘܐ ܠܐ ܚܙܐ.
ܐܠܘ ܚܙܐ ܚܕܘܬܐ. ܒܗ ܠܡܪܗ ܕܐܬܒܗ ܪܦܝܢ ܗܘܘ. ܟܕ
ܕܝܢ ܐܡܪ ܐܝܟ ܕܚܝܐ ܗܘ ܒܟܠܗ ܕܡܘܬܐ ܗܘܐ ܐܬܐ ܒܒܝܬܐ ܠܡܐܡܪ
ܗܘܐ. ܙܕܩ ܗܘܐ ܚܙܐ ܕܡܢ ܗܘܝܐ ܢܦܩ ܡܘܬܐ ܒܦܘܡܗ
ܘܡܐܡܘܪܐ ܕܐܦܪܝܡ. ܡܛܠ ܕܐܦ ܚܝܐ ܕܢܚܘܬܐ ܚܕܐ ܡܬܐܡܪܐ ܠܟܠܗ
ܚܝܐ ܗܘ ܥܠܝܢܐ. ܐܝܟܢܐ ܓܝܪ ܕܦܘܠܘܣ[1] ܠܒܢܝܢܐ ܗܘ
ܕܡܢܐ ܘܢܚܝܢ ܘܐܟܘܬ ܒܗܝܢ ܀ ܘܦܪܝܫܐ ܘܡܟܣܝܐ ܕܙܕܝܩܐ. ܒܗܝ ܗܟܢ 4 v. a.

---

[1] So Nöld. für ܦܘܠܘܣ im Ms.

nehmen. Denn auch das Auge der Prophetie ist einmal, zweimal, dreimal ein apostolisches Auge. Denn wie Paulus jene Versammlung des Kaiphas und Hannas und der obersten Priester und Pharisäer und der Rotte der Henker, mit dieser aber Pilatus und Herodes und die Heiden und die Versammlung ganz Israels mit dem allgemeinen Begriff „Versammlung der Herrscher dieser Welt“ benannt hat, von denen keiner das Wort und die Weisheit Gottes erkannte, so spricht er deshalb: Sie haben ohne Erkenntnis den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt. So sah auch der Herr und Prophet David von ferne jene tückische Versammlung, die sich gegen den Logos Gottes mit ihrem Rat versammelte und nach reiflichem Überlegen den Beschluss fasste, ihn zu kreuzigen. Der Apostel zwar schrieb dies, wie ein Augenzeuge, der nahe stand der Zeit, in welcher das Erlösungsleiden des Herrn der Herrlichkeit eintrat. Jener gepriesene und ruhmreiche David aber stand von ferne und sah durch die Offenbarung. Und voll Staunen und Verwunderung über die Langmut Gottes, die sich zu einer derartigen Schmach und Verachtung herabzulassen unternahm, schrie er im Geiste auf über die Frechheit der blinden Fürsten und geblendeten Herrscher, indem er den zweiten Psalm anfing und sprach: „Warum toben die Heiden und die Völker sinnen Vergebliches und die Könige des Landes und die Herrscher stehen auf und beraten sich wider den Herrn und seinen Gesalbten“. Das ist nun für denjenigen, der nicht den Sinn des Judentums festhält, vollständig klar, dass es von dem seligen David gesagt ist zur Deutung auf den, der (später) erschien. Aber die Hebräer sagen, dass die Völker zu einander schickten, nämlich die Philister, die Ammoniter, die Edomiter, die Moabiter und das Königreich Ṣôbâ, um wider Zion hinaufzuziehen, nachdem David gesalbt und darin König geworden war. Aus diesem Anlass, meinen sie, sei der zweite Psalm

ܕܝܢ ܘܦܠܛܗܘܢ ܘܗܘܪܘܕܗܘܢ ܘܡܬܡܩܐ ܘܡܢܝܐ ܩܠܗ ܕܐܫܦܪܐܝܠ.
ܒܡܕܝܢܬܐ ܦܢܝܬܐ ܡܫܬܡܠܝܬܐ ܕܒܒܝܠ ܗܘܐ ܫܡܗ ܐܝܬ. ܕܟܕ ܡܢܗܘܢ
ܒܡܠܬܐ ܘܒܡܥܒܕܐ ܕܐܠܗܐ ܠܐ ܝܕܥܘ. ܥܠ ܗܕܐ ܐܡܪ ܗܘ ܟܕ ܠܐ
ܢܒܥܝܢ ܕܢܕܥܘ[1] ܠܡܪܢ ܕܐܠܗܢ. ܘܗܘܝܐ ܐܦ ܕܟܕ ܗܘ ܪܒܐ
ܘܢܒܝܐ. ܢܛܪܐ ܗܘܐ ܡܢ ܪܘܚܐ ܒܝܘܡܝܐ ܗܘ ܕܒܝܫܐ. ܕܐܬܦܢܝܘ
ܥܠ ܡܠܬܗ ܕܐܠܗܐ ܒܡܒܥܐ ܕܚܕܪܐ. ܘܪܒܘ ܘܢܦܩܘ ܡܢܟܠ
ܕܐܬܟܢܫܘܢ. ܘܡܟܝܠܐ ܦܢ ܡܠܟܐ ܗܘܐ ܗܟܢ: ܐܝܟ ܢܛܪܐ
ܡܪܥܐ ܕܪܥܝܐ ܕܐܬܠܡܣ ܒܗ ܚܝܐ ܦܪܘܩܝܐ. ܕܡܪܢ ܕܐܬܥܒܕ.
ܘܟܕ ܕܝܢ ܗܘ ܠܗܘܒܠܐ ܘܦܩܝܣ ܡܩܠܬܐ. ܡܢ ܪܘܚܐ ܦܠܐܡ ܗܘܐ
ܘܢܠܐܪ ܒܦܠܠܛܐ. ܘܟܕ ܐܡܪܗ ܦܐܠܘܪ ܒܒܝܢܬܐ ܪܘܚܗ ܕܐܠܗܐ.
ܕܠܒܪܢܐ ܘܡܫܬܘܬܐ ܕܐܝܟ ܗܘܐ ܡܫܬܡܥ ܗܘܐ. ܕܢܦܩ ܢܦܫܗ.
ܡܦܝܣ ܒܪܘܚܗ ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ ܕܡܒܪܟܬܐ ܒܦܪܐ ܘܡܫܬܡܠܝܐ ܗܫܬܐ.
ܦܫܪܐ ܒܡܬܡܘܪܗ ܕܐܩܝܡ. ⁘ ܘܐܡܪ «ܠܡܬܐ ܐܪܥܗ ܒܡܩܬܐ ܘܐܡܬܐ 4 v. b.
ܪܢܝ ܗܢܝܢܗ ܘܡܢܗ ܡܠܟܐ ܕܐܪܥܐ ܘܡܫܬܡܠܝܐ. ܘܐܬܡܠܟܘ ܐܟܚܕܐ
ܥܠ ܡܪܢܐ ܘܥܠ ܡܫܝܚܗ.» ܗܠܝܢ ܗܘܦܠܠ ܒܪܘܗ ܕܒܪܢܫܐ
ܕܗܘܕܝܘܬܐ ܠܐ ܐܝܟ. ܒܦܠܛܐ[2] ܢܒܥܝܢ[3] ܕܡܛܠ ܦܘܫܐ ܕܪܘܚ
ܕܐܬܕܝܢ ܐܡܬܝ ܠܗܘܒܠܐ ܕܟܕ. ܐܠܐ ܒܒܪܢܫܐ ܐܡܪܝܢ. ܕܟܕ ܒܗܡ
ܥܠܝܗ ܒܩܡܬܐ ܠܚܕܪܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܦܠܡܠܬܐ ܘܡܡܘܢܝܬܐ ܘܐܪܘܡܝܬܐ
ܘܡܘܐܟܝܬܐ. ܘܡܠܟܘܬܐ ܕܪܘܡܐ. ܕܢܗܘܘܢ ܥܠ ܪܘܚܗ ܡܢ ܟܠܪ

---

1 Ms. ܘܪܟܒܘ.
2 Ms. ܒܦܠܛܐ.
3 So schlägt Nöld. vor für ܢܒܥܝܢ im Ms.

gesungen worden.[1] Vielleicht aber geben sie, auch wenn sie so reden, bis jetzt uns Grund (genug) zu glauben, dass es über den Messias gesagt ist. Das ist nämlich gewöhnlich so bei der Prophetie, dass sie in sichtbaren Bildern[2] unsichtbare Gestalten darstellt. So z. B. wenn der Prophet sagt: Du lässest meine Seele nicht in der Hölle und lässest deinen Heiligen die Verwesung nicht sehen (Psalm 16, 10). Diese Prophezeiung bezieht sich nämlich nicht auf ihn selbst, sondern auf den, der da durch den Propheten geheimnisvoll redet, nämlich auf den König der Wahrheit und Herrn der Könige, der, als er den leiblichen Tod mit Willen schmeckte, die Verwesung nicht sah, sondern in Unverweslichkeit aufstand, indem sein Fleisch das Verderben nicht sah. So ist auch dies hier in diesem Psalm nicht von David und von allen Kreaturen gemeint,[3] sondern allein auf den Messias weist es hin, auf ihn, der da das Endziel und die Versiegelung der Prophetie ist. Aber lasst uns nahe treten den heiligen Worten jener Apostel und Jünger, welche, als sie von Petrus und Johannes, den Häuptern der Jünger, hörten, wie die Priester und Vorsteher des Tempels mit ihnen gesprochen hatten wegen jenes Lahmen, der an der schönen Thür geheilt worden war, (und ihnen) einen Einwurf (gemacht hatten), ihnen eine Antwort gaben. Im Geist bewegt erhoben sie ihre Stimme zu Gott und schrieen: Herr, du bist der Gott, der du Himmel und Erde und das Meer und Alles, was darinnen ist, gemacht hast. Und du bist es, der du durch den Geist der Heiligkeit durch den Mund

[1] Auch Ephraem hat die historische Situation, aus der unser Psalm gedichtet worden ist, so angegeben cfr. seine Auslegung zu 2 Sam. 10, 6 in Opera omnia l. c. Tom. I, pag. 406 F.

[2] Auch Daniel setzt also die historische Situation von 2 Sam. 10, 6 als sichtbares Bild voraus, aber er schiebt sie hier, bei der Erklärung eines messianischen Psalmes, stillschweigend bei Seite.

[3] Diese Übersetzung verdanke ich Nöld.

ܕܐܬܡܥܢ ܕܡܢ ܘܐܡܠܟ ܒܗ. ܡܛܠ ܗܕܐ ܒܡ ܒܒܠܬܐ ܗܘܐ ܡܪܡܕܘܬܐ
ܕܐܬܩܝ ܐܬܐܡܪ. ܒܙܡ ܕܝܢ ܘܠܝ ܗܘܒܐ ܠܐܡܪܘܗܝ. ܒܝܘܡܐ ܒܒܠܬܐ ܢܘܚܡ
ܠܡ. ܕܢܦܪ ܕܒܠܐ ܡܥܡܣܐ ܐܡܪ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܝܢ ܒܢܝܐ ܠܒܢܘܬܐ.
ܕܒܟܠܦܠܐ ܡܬܐܣܪܝܢܐ ܠܐܘܪ ܕܘܡܝܐ ܠܐ ܡܬܐܣܪܝܢܐ. ܐܡܪܐ ܕܝܢ ܕܡܠܐ
ܕܐܦܪ ܢܒܐ. ܕܠܐ ܥܒܡܬ ܢܥܡܣ ܒܡܣܘܠܐ. ܘܠܐ ܡܘܒܬ ܒܢܥܡܝܘ
ܕܢܣܪܐ ܢܒܠܐ. ܠܗ ܕܝܢ ܒܠܐ ܢܥܡܘ ܦܬܐܥܒܠܐ ܢܒܘܬܐ ܗܘܬ.
ܐܠܐ ܒܠܐ ܗܘ ܕܡܠܐ ܒܢܒܠܐ ܙܐܪܠܝܬ. ܗܘ ܦܠܒܠܐ ܕܥܙܪܐ ܘܡܪܐ
ܕܡܒܩܠܐ ܕܡܢ[1] ܙܓܠ ܘܡܓܒܡ ܡܘܬܐ ܀ ܒܒܥܪ ܠܐ ܚܙܐ ܢܓܠܠ. ܐܠܐ 5 r. a.
ܓܡ ܒܠܐ ܡܬܐܣܪܝܬܐ. ܡܢ ܠܐ ܚܙܐ ܒܥܙܪܗ ܢܓܠܠ. ܗܘܒܐ ܐܦ
ܗܠܝܢ ܕܒܡܪܡܕܘܬܐ ܗܘܐ. ܦܬܝܚܝܢ ܡܢ ܕܡܢ ܘܡܢ ܒܠܐ ܒܒܥܪܐ.
ܘܒܠܚܘܕ ܠܗܘܬ ܡܥܡܣܐ ܦܬܝܚܝܢ. ܗܘ ܕܐܬܠܘܗܝ ܥܒܕܗ ܘܢܘܬܡܪܗ
ܕܢܒܘܬܐ. ܒܙܡ ܕܝܢ ܢܥܪܘܒ ܠܘܬ ܒܬܗ ܩܠܐ ܡܢܬܗܬܐ ܕܦܠܚܝܢܐ
ܘܕܠܒܥܪܐ ܗܠܝܢ ܕܡܢ ܥܡܒܗ ܒܛܠܪܘܗ ܘܒܢܘܚܝ ܬܥܠܐ
ܕܠܒܥܪܐ. ܐܝܟܐ ܡܠܟܗ ܒܥܒܕܗܘܢ ܒܢܘܗܝ ܘܐܘܒܕܢܐ ܕܗܘܢܠܐ. ܡܛܠ
ܗܘ ܢܣܝܢܐ ܕܐܬܐܥܢ ܒܐܘܪܚܐ ܥܣܝܪܐ. ܘܥܒܝܕܐ ܦܘܢܝ[2] ܦܬܓܡܐ
ܒܒܝܗ ܒܗܘܬܗܘܢ. ܐܢܫܗ ܡܢܘܬܗܘܢ ܠܘܬ ܐܠܗܐ ܡܢ ܡܬܐܪܝܒܡ
ܒܪܘܚܐ ܘܡܒܗ. ܡܪܝܐ ܐܝܟ ܕܗܘ ܐܠܗܐ ܕܒܒܝܐ ܥܡܒܐ ܘܐܘܪܚܐ
ܘܡܥܩܠܐ ܘܟܠ ܕܐܝܟ ܒܗܘܢ. ܘܐܝܟ ܗܘ ܕܡܒܒܟ ܒܢ ܙܘܢܐ
ܕܡܘܕܥܐ ܒܥܘܡ ܕܡܢ ܒܒܢ. ܠܒܝܬ ܐܪܝܡܗ ܒܡܥܩܠܐ ܘܐܡܩܬܐ
ܐܪܝܢ ܗܪܝܡܬܐ. ܡܥܡܗ ܡܠܟܠܐ ܕܐܘܪܚܐ ܘܦܠܚܝܢܐ. ܘܐܬܡܠܟܗ

[1] Ms. ܘܡܢ.

[2] Diesen Text und seine Übersetzung schlägt Nöld. vor für das unverständl. ܥܒܝܕܐ ܦܘܢܐ im Ms.

Davids, deines Knechtes, gesprochen hast: Warum toben die Heiden und die Völker sinnen Vergebliches. Die Könige des Landes stehen auf und die Herrscher und sie beratschlagen sich zusammen wider den Herrn und seinen Gesalbten. Sie haben sich nämlich in Wahrheit versammelt in dieser Stadt wider deinen heiligen Sohn Jesum, den Menschen, den du gesalbt hast, Herodes und Pilatus samt den Heiden und der Versammlung Israels zu thun Alles, was deine Hand und dein Wohlgefallen zuvor verordnet und verzeichnet hat, dass es geschehen sollte. Und nun, Herr, blicke und schaue auf ihre Drohungen und gieb deinen Knechten, dass sie öffentlich dein Wort verkündigen (Act. 4, 24—29). Du siehst also, wie das Wort gebunden war, und der Anfang dieses Psalmes im Blick auf eine abbildliche Versammlung gesungen wurde. Darum fährt er auch darnach fort: „Lasst uns zerreissen ihre Ketten",[1] nämlich (die Ketten) derjenigen, die sich gegen den Herrn der Herde versammelt haben. Die Ketten aber muss man als Joch auffassen. Und weil die Priester des Hauses des Herrn mit den Ketten des Joches des Gesetzes gebunden waren, wie die Ochsen mit dem Joch, so schlug der Erbe die Ketten von ihren Hälsen. Und er löste sie auf und bewahrte sie ausserhalb des Hauses seines Vaters; dann ging er hinein und band an ihrer Statt die Apostel-Stiere, diejenigen, die da redlich das Land der Völker mit dem Pfluge des Kreuzes bearbeiten. „Und lasst uns von uns werfen ihr Joch", dass sie das Volk Gottes nicht wiederum unterjochen zum Dienst der Tieropfer und nicht zum Gelächter, zum Spott und zur Schande werden unter allen Völkern der Erde. Nicht dass sie von den Geschöpfen, von ihres Gleichen verlacht und verspottet werden, sondern sogar von Gott,

[1] Beachte, dass Daniel diese und auch die folgenden Worte nicht den Feinden, sondern den Kindern Gottes in den Mund legt.

ܐܚܝܕܐ. ܟܠ ܡܕܡ ܘܟܠ ܡܥܣܩܘ. ܐܬܦܢܝܘ ܗܟܢ ܡܫܪܝܬܐ
ܒܡܩܝܡܬܐ ܗܕܐ ܟܠ ܡܩܝܡܐ ܒܪܝ ܢܥܘܠ ܐܢܫܐ ܕܐܬܐ ܡܩܝܡܬܐ.
ܗܪܘܕܣ ܘܦܝܠܛܘܣ ܥܡ ܥܡܡܐ ܀ ܘܥܡܐ ܕܐܝܣܪܝܠ. ܒܡܕܒܪ 5 r. b.
ܒܡܕܡܐ ܕܐܝܟ ܘܕܟܝܢ ܦܩܕ ܢܒܝܐ ܕܝܗܘܐ. ܘܗܢܐ ܡܕܡ ܚܘܪ
ܘܚܙܐ ܠܡܫܝܚܘܬܗ ܗܘܐ ܠܒܟܝܪܘܬܐ. ܕܡܢ ܩܕܡ ܢܗܘܘܢ
ܡܩܒܠܝܢ ܡܠܟܘܬܐ. ܗܢܐ ܐܝܟ ܕܐܦ ܗܘܝܠ ܐܡܬܝ ܐܬܦܢܝܬ ܡܠܟܘܬܐ. ܘܟܠܗ
ܒܢܘܡܘܣܐ ܕܟܗܢܐ[1] ܡܬܡܪܘܬܐ ܗܘܐ ܒܬܘܪܘ. ܘܡܛܠ ܗܘܐ ܦܠܓܬܐ
ܡܢ ܒܬܪܝܢ ܘܐܡܪ »ܕܢܫܬܡܫ ܟܗܢܘܬܗ« ܕܐܝܟ ܕܐܬܦܢܝܘ ܟܠ
ܡܕܡ ܕܝܠܗ. ܚܙܝܐ ܕܝܢ ܒܚܙܘܐ ܪܘܚ ܕܢܒܝܐ.[2] ܘܡܛܠ ܕܐܝܟ ܠܗܪܐ
ܒܚܙܘܐ ܩܕܝܫܐ[3] ܗܘܘ ܒܩܪܒܐ ܕܟܠ ܐܘܪܚ ܒܚܝܠܐ ܕܝܫܘܥ ܕܢܬܩܘܡ.
ܘܦܫܩ ܚܙܘܐ ܚܝܠܐ ܡܢ ܩܕܝܫܘܗܝ. ܘܫܪܐ ܘܦܫܪ ܐܢܘܢ ܡܢ ܒܝܬܐ
ܕܐܒܘܗܝ. ܘܟܠ ܩܪܝ ܠܫܝܚܘܗܝ ܠܘܬ ܥܡܡܐ. ܗܟܝܠ ܕܦܠܚܝܢ
ܠܡܫܝܚܐ. ܐܦܠܐ ܕܥܡܡܐ ܒܩܝܡܗ ܕܟܗܢܐ. »ܘܢܫܪܐ ܥܡ ܡܢܝܢ
ܚܙܘܗܝ« ܕܠܐ ܠܘܬ ܢܥܒܕܘܢ ܠܥܡܗ ܕܐܠܗܐ ܠܥܘܠܡܐ ܕܕܪܐ
ܕܫܢܝܐ.[4] ܘܗܘܘ ܠܫܘܚܠܦܐ ܘܠܫܘܠܡܐ ܘܠܚܘܫܒܐ ܒܡܠܘܗܝ
ܒܥܡܡܐ ܕܐܪܥܐ. ܒܗ ܕܝܢ ܡܢ ܒܚܙܘܐ ܒܢܝ ܩܕܡܘܗܝ ܡܫܝܚܐ
5 v. a. ܘܡܫܬܡܫܝܢ. ܐܠܐ ܘܡܢ ܐܠܗܐ ܀ ܒܡܘܪܐ ܕܫܡܝܐ ܢܫܝܚܘܗܝ. ܐܡܪ
ܗܟܢ »ܕܢܬܠ ܒܥܡܡܐ ܢܫܝܚ. ܘܡܕܡ ܢܥܒܕ ܒܗܘܢ.« ܘܒܗ
ܡܢ ܚܕܐ ܢܫܝܚ ܒܟܠܗܘܢ. ܐܠܐ ܡܢ ܡܫܘܐ ܒܗܘܢ ܐܦܠܐ ܕܢܫܡܬܐ

1 Hier mache ich ein Fragezeichen hinter Text und Übersetzung.
2 Ms. allerdings erst von späterer Hand ܕܒܚܠܐ (sinnlos).
3 Ms. ܡܩܕܫ.
4 So Nöld. für ܕܫܢܝܬܐ im Ms.

dem Bewohner des Himmels. Es heisst nämlich: „Der im Himmel sitzet, lachet und der Herr spottet ihrer“. Und nicht im Frohsinn lacht er ihrer, sondern, indem er ihnen das Angesicht des Zornes und des Grimmes zeigt. „Alsdann wird er mit ihnen reden in seinem Grimm und in seinem Zorn wird er sie vertilgen“, weil sie den Erben bedroht haben, als sie ihn sahen und ihn aus dem Weinberge hinausgestossen und getötet haben. Deshalb, wenn er das Königreich einnimmt und zerstört und auf dem Berge Zion die Krone der Unverweslichkeit sich erwirbt, lässt er diejenigen, die sich ihn verbeten haben, dass er nicht über sie herrsche, kommen und tötet sie vor sich. Er spricht nämlich durch David, dass er der König ist und dass er vom Vater auf dem heiligen Berge Zion das Königreich empfangen hat, nämlich jene obere und erhabene Stadt, die höher ist als der Himmel. „Ich habe meinen König eingesetzt auf meinem heiligen Berge Zion, dass er rede von meinem Bunde“. Dieser Ausspruch sieht nach Massgabe (der Autorität) der syrischen Übersetzung so aus, als ob der Vater das Wort über den Sohn spräche. (Auch diese Auffassung ist möglich). Der Vater hat ja an drei Stellen vom Sohne bekannt dass er sein Sohn sei. Er hat über dem Jordan gerufen, als der Sohn getauft worden war und dem Menschengeschlechte aus dem Mutterleibe des Wassers heraus den Anfang der neuen Schöpfung gab: Das ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe (Matth. 3, 17). Und auf dem Berge wiederum vor Petrus, Johannes und Jakobus und vor Moses und Elias schrie dieselbe Stimme vom Himmel (Matth. 17, 5). Und im Tempel wiederum, als der Sohn zum Vater sprach: Vater, verkläre deinen Namen, da erwiderte er ihm vom Himmel: Ich habe verklärt und verkläre wiederum (Joh. 12, 28). Das Alles gleicht jenem: Ich habe den König eingesetzt auf meinem heiligen Berge Zion. In andern

ܘܫܡܫܬܗ ܒܙܘܓܪܗ ܥܠܝܗܘܢ ܢܥܠ ܥܡ ܗܝܕܝܢ ܘܕܪܘܓܪܐ.
ܘܐܦܩܘܗܝ ܟܕ ܚܙܐܘܗܝ ܡܪܐ ܥܠ ܕܓܪܡܘ ܥܠ «ܐܢܘܢ.» ܢܦܫ
ܐܡܪܝܢ ܡܛܠ ܗܘܐ ܡܐ ܕܢܗܘܐ ܘܡܛܠܡܘܢ. ܡܢ ܒܝܫܐ ܥܒܕ
ܐܝܟ ܕܠܐ ܡܬܚܙܝܢܐ ܕܠܐ ܟܠܢ ܕܢܬܪܥܘܢ ܛܒܐ ܥܠ ܘܦܛܪ. ܘܩܪܐ
ܘܡܝܩܪܝܢ ܐܢܘܢ ܘܢܦܩܘ ܒܠܝܠܝܐ ܕܠܐ ܢܫܬܡܥ ܡܢܗ ܕܐܬܬܐ ܠܐܚܐ.
ܡܫܡܫܢܐ ܢܥܒܕ ܐܦ ܕܝܢ. ܐܠܗܘܢ ܕܟܠܗܘܢ ܕܗܘ ܟܕ ܥܡܢ ܐܦܢ
ܕܠܥܠ ܐܦ ܐܘܪܚܐ ܡܕܝܢܬܐ ܡܕܝܢܬܐ ܕܝܘܡܢ ܡܕܝܢܐ ܛܘܪܐ ܥܠ
ܕܩܕܝܫ ܛܘܪܐ ܕܝܘܡܢ ܥܠ ܡܛܠ ܐܝܟܢܐ ܐܡܪ ܐܢܐ« .ܡܢ ܫܡܝܐ
ܕܫܠܡ ܗܘ ܐܝܟ ܕܡܢ ܡܠܐ ܒܪܐ[1] ܗܘܐ ».ܡܫܡܫ ܥܠ ܕܢܛܠܐ
ܡܛܠ ܒܪܐ. ܠܡܠܟܘܬܐ ܠܗ ܐܡܪ ܐܦ ܕܗܘ ܐܝܟ ܕܦܠܐ ܫܘܪܝܐ
ܥܠ ܐܦ ܐܘܪܚ ܕܡܢܬܐ ܕܠܟܠܗ ܗܘܐ ܕܝܢ. ܐܦ ܥܡܢ ܡܫܡܫܢܐ
5 v. b. ܒܪܐ ܕܒܪܗ ܐܠܗܘܢ. ܡܛܠ ܥܡܢ ܥܠ ܀ ܣܘܪܝܐ. ܡܢ ܒܫܢܬ ܒܪܐ.
ܣܓܝ ܫܘܪܐ ܕܒܪܬܐ ܢܦܠܬ. ܠܥܠܡܐ ܐܝܟܐ ܡܢ ܥܡܗ ܒܪܬܐ
ܕܡܢܐ. ܕܗܘܝܘ[2] ܒܪܝ ܚܝܠܐ ܕܒܗ ܐܬܩܒܠܬ. ܘܒܬܪ ܠܗܘܢ
ܠܥܝܢ[3] ܦܛܪܘܣ ܘܡܘܢܝ ܘܒܝܘܡ. ܘܠܥܠܡ ܡܘܡܐ ܘܐܠܗܐ. ܝܕܥ ܡܢ
ܝܕܥ ܒܪܐ ܡܠܐ ܡܛܐ ܡܢ ܫܡܝܐ. ܘܒܗܝܠܐ ܠܗܘܢ ܡܢ ܐܦܢ ܒܪܐ ܠܥܠܐ
ܐܦ. ܕܐܦ ܫܡܥ ܫܡܥܝ. ܦܩܕ ܒܗܠܝܢ ܦܠܓܘܬܐ ܡܢ ܫܡܝܐ.
ܕܦܩܕܬ ܘܠܗܘܢ ܡܫܡܫ ܐܝܟ. ܗܟܢ ܕܡܛܠ ܐܝܬ ܠܥܠ ܕܐܦ ܐܢܫܝܢ
ܦܠܓܐ ܥܠ ܛܘܪܐ ܕܝܘܡܢ ܡܛܠ ܕܩܕܝܫ. ܒܠܥܕ ܕܝܢ ܐܝܟܢܐ ܡܫܡܫܢܐ
ܕܠܗ ܐܝܟ ܕܡܢ ܐܦ ܦܠܓܐ ܗܘܐ ܐܡܪ. ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܡܢ ܒܪܐ ܐܡܪ

[1] So zweite Hand, erste H. ܒܪ.
[2] Ms. vielleicht ursprünglich ܘܝܘ.
[3] So Nöld. für ܒܝܢ im Ms.

Zungen finden wir, dass dieser Spruch nicht vom Vater, sondern vom Sohne gesprochen wird, nämlich also: „Ich ward von ihm als König eingesetzt auf seinem heil. Berge Zion, ich will von seinem Bunde reden“.[1] Und es scheint, dass diese andere Überlieferung wahr ist[2], denn es passt zu ihr jener darauf folgende Vers. Er fährt nämlich darauf fort und spricht: „Der Herr hat zu mir gesagt, mein Sohn bist du und heute habe ich dich gezeugt“. Es mögen auch hier diejenigen schweigen, die da sagen, dass David diesen Psalm über sich selbst gesungen habe. Der Herr hat nämlich keinen wesensgleichen Sohn ausser jenem einzigen, der von ihm gezeugt ist wesensgleich und ewig. In Beziehung auf ihn hat er gesagt: Heute habe ich dich gezeugt. Der Tag Gottes ist indess nur einer. Denn bei Gott giebts im eigentlichen Sinne des Wortes kein „Gestern“ und auch ein „Morgen“ kann ihm nicht zuerteilt werden. Gestern nämlich und heute und morgen wird den Geschöpfen zuerteilt, denen, die einen Anfang, eine Mitte und ein Ende haben. Für den aber, der über alle Anfänge erhaben ist, und fern und abgesondert davon, Mitte und Ende zu haben, giebt es keine Zählung der Tage noch einen Anfang noch ein Ende. Auch kommt kein Wechsel über ihn durch die Zahl der Tage. Auch ist er keiner Veränderung unterworfen durch den Verlauf der Nächte. Auch giebts keine Nacht für sein Leben, da die Finsternis keinen Platz hat, die Klarheit seines Lichtes zu verdunkeln. Denn gegenüber aller Art des Wechsels ist er unwandelbar. Alles, was nach seinem Wesen ist, ist ewig. Wenn er etwas aus sich erzeugt hat, so ist es nach seinem Wesen gezeugt. Und wenn es nach seinem Wesen gezeugt

---

[1] So schreiben die LXX.

[2] Also selbst bei Daniel, der sonst stets dem Pešittâtexte den Vorzug giebt, kann auch einmal eine andere Übersetzung die Wahrheit enthalten.

ܥܒܪ ܗܘܐ. ܐܝܟ ܐܬܦܫܩܬ ܡܢܗ ܦܬܓܡܐ ܒܟܠ ܕܝܘܡ ܠܗܘܪܘ
ܡܒܣܡܐ ܐܦܠܓܐ ܒܟܠ ܡܫܡܗ ܘܕܡܐ ܕܗܘܝܐ ܡܬܚܡܣܢܘܬܐ ܐܝܬܝܗܝܬܐ
ܫܢܝܐ. ܡܛܠ ܕܝܠܗ ܒܢܝܢ ܦܠܥܡܐ ܗܘ ܕܡܢ ܒܐܬܪܝ. ܡܢܗܐ
6 r. a. ܥܒܪ ܒܐܬܪܗ ܡܢ ܐܦܪܝ »ܕܡܢܐ ܐܡܪ ܠܟ ܕܒܪܝ ܐܢܬ. ܘܐܝܟ ܀ ܢܘܡܘܣܐ
ܐܠܗܝܐ.« ܢܬܠܡܘܢ ܐܦ ܕܡܐ ܗܢܘܢ ܕܐܦܪܝܢ ܕܒܟܠ ܢܦܫܗ ܐܡܪܗ
ܕܡܢ ܠܡܬܡܣܪ ܗܘܐ. ܠܐܝܕܐ ܥܒܪ ܒܪܐ ܒܪ ܡܪܝܐ ܒܒܗ. ܐܠܐ ܗܘ
ܚܝܠܐ ܕܐܠܗܐ ܡܢܗ ܒܐܝܬܘܬܐ ܘܡܬܝܬܘܬܐ. ܕܟܠܗ ܐܡܪ ܕܢܘܡܘܣܐ
ܡܟܝܠ. ܢܘܡܐ ܕܝܢ ܕܐܠܗܐ ܚܝ ܐܠܗܘܗܝ ܒܟܝܢܗ. ܒܟܠ ܐܠܗܐ
ܥܒܪ ܒܐܝܬܘܬܗ ܟܠܗ ܐܠܗܝܢ ܘܠܐ ܐܝܟ ܠܟܝܢ ܡܬܡܢܐ ܒܗ.
ܐܠܗܝܢ ܥܒܪ ܘܡܘܬ ܘܡܚܝܢ ܒܟܠ ܒܚܝܪܘܬܐ ܡܬܚܝܠ ܒܟܠ ܗܢܘܢ
ܕܩܢܘ ܘܡܒܪܟ ܘܡܫܠܡܝܢ. ܒܟܠ ܗܘ ܕܝܢ ܕܒܟܠ ܡܢ ܟܠ
ܫܘܪܝ ܘܢܚܝܫ ܘܡܟܟܢ ܡܢ ܕܢܡܪܝܣ ܘܢܫܟܘܢ. ܒܟܗ ܡܢܝܐ
ܕܢܩܫܬܐ ܘܠܐ ܫܘܪܝ ܘܢܫܟܘܢ. ܘܠܐ ܒܒܪܝ ܒܒܗܘܢ ܫܘܬܦܘܬܐ
ܒܡܢܝܐ ܕܢܩܫܬܐ. ܘܠܐ ܡܫܒܚܝܢ ܒܫܘܥܢܐ ܒܡܪܕܝܬܐ ܕܟܠܡܘܬܐ
ܘܟܠܗ ܟܠܐ ܒܝܢܬܗܘܢ. ܡܢ ܒܟܗ ܐܠܗܐ ܒܢܫܡܬܐ ܕܒܫܡܝ
ܒܫܡܘܬܐ ܕܝܗܘܪܘ. ܡܛܠ ܕܒܟܠ ܟܠ ܕܐܝܬ ܕܡܫܝܚܐ ܠܐ
ܡܫܬܥܢܝܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܟܠ ܡܢܘܢ ܕܒܟܠ ܐܘܣܝܐ ܕܒܗ ܡܬܚܘܝܐ
ܗܘ. ܠܝ ܡܢܗ ܐܠܗܝܢ ܡܢܗ ܐܝܟ ܒܢܝܗ ܐܠܗܝܢ. ܘܠܝ ܐܝܟ ܒܢܝܗ
6 r. b. ܐܠܗܝܢ ܕܠܐ ܡܘܬܐ. ܠܗ ܡܢ ܫܪܝ ܐܘܟܝܢ. ܐܠܐ ܘܠܐ ܀ ܦܫܩ ܡܢ ܗܝ
ܕܢܘܟܝܢ. ܐܠܐ ܐܝܢܐ ܕܡܫܡܫ ܡܘܟܝܢ ܢܗܘܪܐ ܡܢ ܠܐ ܢܫܡܪ ܘܡܦܩܪܐ
ܕܡܢܐ ܡܢ ܐܫܩܦܪܗ ܒ... . . . .
ܘܠܐ ܦܠܓ ܡܢ ܗܝ ܕܢܘܟܝܢ. ܘܠܐ ܒܡܛܠ ܘܡܠܟ ܡܢ ܗܝ ܕܢܫܪܐ.

ist, dann ist es ohne Anfang. Nicht indem er einen Anfang setzte, hat er gezeugt, aber er hört auch nicht auf zu zeugen. Vielmehr wie die Sonne das Licht erzeugt, ohne dass sie abnimmt und Glanz abgiebt von ihrer Kugel . . . und nicht aufhört zu zeugen und nicht ablässt und ruht hervorzubringen, so sage ich, wie es auch möglich ist, zu denken und zu reden von dem[1], der erhaben ist über alle Zusammensetzung und über allen Wechsel, dass er gezeugt nach seinem Wesen ohne Anfang und dass jenes „Heute" keinen Anfang über den Sohn anzeigt. Vielmehr, seitdem der Vater gesprochen hat, seitdem hat er den Sohn gezeugt und dieses: „Heute habe ich dich gezeugt", darf allein nach unserer (menschlichen) Betrachtungsweise gesprochen werden, bei Gott aber hat es sich in unserer Weise nicht erfüllt, sondern (nur) in dem Sinne, in dem ich gesagt habe: Bei Gott giebt es keine Tage, die gezählt werden. Und weil der Tag Gottes ein einziger ist, so ward dies Wort an jenem Tage gesprochen, welcher über das Mass der Stunden und über den Lauf der Zeiten erhaben ist, an jenem Tage, der ganz Morgen ist, an den man den Mangel des Wechsels nicht heranbringen kann und dem kein Abend des Endes eignet. Nur (beachte man), dass dies Wort gleichsam zum Sohne gesprochen ward, der seinem Erzeuger in allen Stücken gleich ist. Denn es konnte der Sohn ja auch gar keinen Anfang nehmen bei seiner Geburt vom Vater. Er war nämlich dem Vater gegenüber nur untergeordnet an Grösse (cfr. Joh. 14, 28), an jener wahrhaften Benennung als Vater. Daher wenn der Sohn anfängt sich zu offenbaren, dann offenbart sich auch der Vater, dass er ist. Und wenn der Vater nicht anfängt, der Vater zu sein, dann fängt genau so auch der Sohn nicht an, der Sohn zu sein. Aber wie

[1] In den letzten Worten hat mir Nöld. den Weg zur Übersetzung gewiesen.

ܗܟܢܐ ܐܝܟ ܕܐܡܬ ܦܘܪܫܐ ܒܡܪ̈ܢܐ ܘܒܡܐܡܪ. ܒܟܠ ܗܘ ܕܒܟܠ
ܡܢ ܐܘܣܝܐ ܘܡܢ ܡܫܘܚܬܐ ܐܡܪ ܐܢܐ ܕܐܘܣܝ ܡܢܐܝܬ ܕܠܐ ܡܫܘܚܬܐ ܘܗܘ
ܕܗܟܢܐ ܠܐ ܡܫܘܚܬܐ ܡܫܘܕܥܐ ܒܟܠ ܒܪܐ. ܐܠܐ ܡܢ ܡܢ ܐܡܪ ܐܒܐ.
ܡܢ ܗܘ ܕܝܢ ܐܘܠܕ ܒܒܪܐ. ܘܗܘܝܐ ܕܗܟܢܐ ܐܒܗܘܬܐ. ܕܐܝܟ ܒܟܝܢܗ
ܐܝܬ ܒܗܘ ܐܠܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܒܟܠ ܐܠܗܐ ܕܝܢ ܒܗ ܒܐܩܢܘܡܐ ܕܒܟܠ
ܡܬܡܟܢܐ. ܐܠܐ ܒܗܘ ܠܡܦܩܐ ܕܐܡܪܢܐ ܕܟܝܢܗ ܠܐܠܗܘܬܐ ܡܬܩܕܐ
ܡܬܡܢܝܢܐ. ܘܡܛܠ ܕܚܕ ܗܘ ܩܢܘܡܗ ܕܐܠܗܐ. ܒܗ ܒܗܘ ܩܢܘܡܐ
ܐܡܪܢܐ ܡܠܬܐ ܗܘܬ. ܒܗܘ ܩܢܘܡܐ ܕܡܒܒܠ ܡܢ ܡܠ̈ܬܐ ܕܩܠܐ. ܘܡܢ
ܡܬܝܕܥܐ ܕܒܪܢܫܐ. ܗܘ ܕܐܠܗܘܬܗ ܒܟܠܗ ܥܒܪܐ ܕܠܐ ܡܣܬܟܠ ܒܗ
ܢܦܫܐ. ܕܡܫܬܚܠܦܐ. ܘܠܐ ܦܣܩ ܒܗ ܦܘܪܫܐ ܕܡܫܘܚܬܐ. ܐܠܐ ܐܡܪܝܢ
ܡܠܬܐ ܗܘܬ. ܐܝܟ ܕܒܗܘ ܒܪܐ ܕܡܬܚܫܒ ܒܟܠܡܕܡ ܒܠܒܘܗܝ.
ܐܦܠܐ ܒܪܢܫ ܡܨܝܐ ܗܘܐ ÷ ܕܢܥܒܕ ܒܪܐ ܡܫܘܚܬܐ ܒܝܠܕܘܬܗ[1] ܕܡܢ ܐܒܐ. 6 v. a.
ܗܘܐ ܒܪܢܫ ܠܐܒܐ ܡܬܚܫܒܐ ܗܘܬ ܡܢ ܩܕܡܐ. ܡܢ ܒܗܝܐ ܗܘ ܥܒܪܐ
ܘܐܒܗܘܬܐ. ܡܛܠ ܕܠܐ ܥܒܕ ܒܪܐ ܕܢܬܝܠܕ. ܐܬܝܠܕ ܕܐܠܗܘܬܗ ܐܦ
ܗܘ ܐܒܐ. ܐܦ ܕܝܢ ܐܒܐ ܠܐ ܥܒܕ ܕܢܗܘܐ ܐܒܐ. ܒܗ ܒܝܕܥܬܐ ܘܠܐ ܒܪܐ
ܥܒܕ ܕܢܗܘܐ ܡܟܝܢܐ.[2] ܐܠܐ ܐܝܟܢܐ ܕܐܠܗܘܬܗ ܐܒܐ ܒܐܒܗܘܬܗ ܕܠܐ
ܡܫܘܚܬܐ ܗܟܢܐ ܐܠܗܘܬܗ ܒܪܐ ܒܐܠܗܘܬܗ ܕܠܐ ܡܫܘܚܬܐ. ܡܕܝܢ ܡܐ
ܕܐܡܪ ܐܒܐ ܠܒܪܐ ܒܪܐ ܕܗܟܢܐ ܡܟܝܠ. ܒܗ ܕܝܠܗ ܕܐܝܬ ܡܫܘܚܬܐ

[1] Ms. ܒܝܠܘܕܗ.

[2] Die im Manuskript am rechten Rande hier folgenden Worte sind wohl von späterer Hand. Sie lauten:
ܐܠܐ ܐܦ ܚܕܐ ܡܫܘܚܬܐ ܐܝܬܝܗ ܡܬܩܢܝܐ ܠܐܩܢܘܡܐ ܡܢܐܝܬ ܒܟܦ ܕܠܐ ܥܒܕ
ܐܒܐ ܕܢܗܘܐ ܐܒܐ. ܘܠܐ ܒܪܐ ܠܐܒ ܥܒܕ ܕܢܗܘܐ ܡܟܝܢܐ.

Aber wie der Vater in seiner Vaterschaft ohne Anfang ist, so ist auch der Sohn in seiner Sohnschaft ohne Anfang. Also, wenn der Vater zum Sohne sagt: „Heute habe ich dich gezeugt“, so will er damit nicht anzeigen, dass der Sohn einen Anfang hat, sondern er will kund thun, dass der Sohn gleichen Wesens ist, wie er.

Wollen wir aber nun auch auf das Erlösungsziel der im Fleisch geschehenen Heilsverwaltung Immanuels jenen Blick höherer Betrachtungsweise richten, so gewinnen wir diesem Verse (noch) einen andern Sinn ab. Ich meine nämlich: Weil es Gott gefiel, sich im Fleisch zu offenbaren, und also jener Ewige und in seiner Natur durchaus Einfache in eine Vereinigung mit der Menschheit einging und der Zahl der Geschlechter der Erde zugezählt ward, er, der die Familien und Geschlechter der Völker der Erde geschaffen hat, so hat in diesem Sinne der Offenbarung des Fleischgewordnen jenes Wort: „Heute habe ich dich erzeugt“, seine (zweite) Statt gefunden. Als nämlich der Herr in unserer Welt erschien, ward (sein Leben) mit der Zahl der Tage gezählt und nach der Rechnung der Monde und Stunden berechnet. Und deshalb eignet ihm, sofern er der Menschensohn ist, ein Gestern und Heute. Und dementsprechend wird er darum als ein Herr dreier Zeiten erachtet, — er, der über Zeiten, Räume, und Epochen erhaben ist, — indem als erste Zeit die Zeit vor seiner Menschwerdung angesehen wird, als mittlere die seiner freiwilligen Entäusserung, als dritte die nach seiner Auferstehung, die ohne Ende ist. Deshalb schrieb auch der grosse und göttliche Paulus an die Hebräer (13, 8) also: Jesus Christus, gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit. Und er legte „Gestern“ demjenigen bei, der vor der Schöpfung der Welt war, mit „Heute“ stellte er gleich das Walten der Heilsverwaltung in dieser Welt, mit jenem

ܚܒܪܐ ܟܒܝܪܐ. ܐܠܐ ܕܢܘܕܥ ܕܐܝܬ ܠܗ ܒܪܐ ܒܪ ܩܝܡܐ. ܠܝ ܕܝܢ ܢܪܚܡܝܢ[1]
ܕܐܦ ܠܗܘܢ ܢܗܘܐ ܦܪܘܩܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬܗ ܕܒܒܝܬܗ ܕܒܝܬܘܬܗ.
ܢܫܡܐ ܚܘܪܐ ܕܐܬܘܪܝܐ ܗܘܐ ܒܫܡܐ ܐܣܪܐ ܡܫܬܡܠܝܢ ܠܗ ܒܟܠܝܘܡܐ
ܗܘܐ. ܐܡܪ ܐܢܐ ܕܝܢ. ܕܡܛܠ ܕܝܕܥ ܐܠܗܐ ܘܐܬܓܠܝ ܒܒܝܬܗ. ܘܗܘܐ
ܐܝܟ ܪܘܒܐ ܐܢܫܐ ܗܘ ܡܬܘܡܐ ܘܦܫܩ ܒܒܝܬܗ. ܘܐܬܡܢܝ
ܒܫܘܦܪܐ ܕܫܪܒܬܐ ܕܐܒܪܐ. ܗܘ ܕܐܚܝ ܠܦܘܡܐ ܘܫܪܫܐ ܕܒܩܘܡܐ
ܕܐܒܪܐ.[2] ܒܗܘܢ ܢܫܡܐ ܕܝܚܝܕܗ ܕܒܒܝܬ ܐܝܬ ܗܘ ܗܘ ܠܗ ܐܬܪܐ
ܒܗܘ ܒܪܐ ܡܠܐ. ܕܫܘܡܐ ܐܠܗܝܐ. ܒܒܠܒܝܢ ܚܝܪ ܡܢ ܐܬܪܗ
ܡܪܐ ܒܡܕܝܢܬܐ ܕܫܘܡܠܐ ܐܬܝܗܒ. ܘܒܫܘܦܪܐ ܕܫܪܒܐ ܘܕܩܠܐ ܀ ܐܬܡܢܝ. 6 v. b
ܘܡܛܠ ܗܘܐ ܐܝܬ ܗܘ ܠܗ ܒܗܘ ܕܗܘܐ ܒܪܢܫܐ ܐܬܡܢܝ ܘܫܘܡܐ.
ܘܐܝܟ ܗܘ ܡܫܡܠܐ ܒܪ ܐܠܗܐ ܪܒܝܐ ܡܬܝܗܒ. ܗܘ ܕܒܠܒܝ ܡܢ
ܪܒܝܐ ܘܡܢ ܠܥܙܪܐ ܘܒܪܢܐ. ܡܢ ܡܬܝܗܒ ܪܒܝܐ ܚܕ ܗܘ ܕܦܩܕ
ܡܬܕܒܪܢܘܬܗ. ܘܪܒܝܐ ܡܕܒܪܐ ܗܘ ܕܗܘܦܐ ܘܕܡܫܪܝܗ ܕܚܝܠܐ.
ܪܒܝܐ ܕܝܢ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܕܒܠܐ ܡܫܡܠܗ ܕܐܠܗܘܬܗ ܕܠܐ ܡܫܬܡܠܐ.
ܘܒܒܗܘܕ ܐܦ ܦܘܠܘܣ ܪܒܐ ܘܠܠܗܘܢ. ܦܠܛ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܒܒܪܝܐ
ܡܢ ܐܡܪ. ܕܫܘܝܢ ܡܫܝܚܐ ܐܬܡܢܝ ܘܫܘܡܐ ܘܗܘܘ ܘܒܒܠܒܡ.
ܘܩܐܡ ܐܬܡܢܝ ܒܪܗܘ ܕܐܠܗܘܬܗ ܗܘܐ ܡܢܡ ܒܪܐܠܗ ܕܒܠܒܐ.
ܫܘܡܐ ܕܝܢ ܡܦܣܡ ܠܫܡܘܪܬܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬܗ ܕܒܗܘܢ ܒܒܠܒܐ.
ܗܢܝܢ ܕܠܒܒܢܡ ܒܟܠ ܗܘ ܐܚܘܕܬܐ ܕܠܐ ܦܪܝܫ ܒܪܗ ܡܫܡܠܐ.
ܕܡܬܚܙܝܐ ܡܫܝܚܝܗ ܒܟܠ ܪܘܚܗ ܕܒܠܒܐ ܗܘܐ. ܘܡܛܠ ܗܢܝܢ

[1] So Nöld. für ܪܚܡܝ im Ms.
[2] Die letzten 6 Worte stehen auf dem untern Rande des Ms.

„In Ewigkeit“ jene Herrschaft, die kein Ende hat, die nach dem Ablauf dieser Zeit in Herrlichkeit wird geschaut werden. Im Blick auf diese so tiefsinnigen Herrschaftsentfaltungen des Sohnes, darin bestehend, dass er ist und dass er war, ward dieses Wort vom Vater über den Sohn gesagt: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt“. Und dann fährt er fort: „Fordere von mir und ich will dir die Völker zu deinem Erbe geben.“ In jenem ewigen und . . . . . Wesen nämlich bittet er nicht und empfängt er nicht, denn sofern er vom Vater ist, gehört Alles, was dem Vater ist, auch dem Sohn, wenn anders das Bei-ihm(-sein) wesentlich identisch ist mit dem Beim-Vater(-sein). Sofern er aber der Menschensohn war, hat er als Bedürftiger gebeten und als Bittender empfangen. Jenes: „Ich will die. Völker zu deinem Erbe geben“, gleicht dem Worte des Sohnes: „Der Vater richtet die Menschen nicht, sondern alles Gericht hat er dem Sohne gegeben“ (Joh. 5, 22). Denn über das Gericht giebt dieser Spruch Aufschluss. Aber jenes: „Du wirst sie mit eisernen Ruten weiden“, kündigt ein endloses Gericht und eine unaufhörliche Züchtigung an — Ruten der Züchtiger. Indem nun jener, der da züchtigt, die Stärke seines Gerichtes und die Herrschaft, die da fest ist und in alle Ewigkeit bleibt, ankündigt, zeigt er in seiner Hand die eisernen Ruthen. Jene aber, die im Gericht verdammt werden, sind die Gefässe des Töpfers. Keine Kraft ist in ihnen, dass sie vor dem Schlage der eisernen Rute Stand halten könnten. Deshalb ruft der Prophet die Könige wiederholentlich auf, dass sie sich zu ihm bekehren möchten, und in belehrendem Tone fügt er hinzu: „Nun seid verständig, ihr Könige, und lasst euch züchtigen, ihr Richter der Erde.“ Blicket auf ihn in Busse und ihr werdet leben. Liebet seine Züchtigung und ihr werdet erlöst werden. Suchet den Glauben an ihn und ihr werdet freigesprochen werden. „Küsset den Sohn, dass

ܣܘܟܠܬܐ ܒܡܬܝܡܘܬ ܫܘܟܠܠܐ ܕܟܠܗ ܒܪܐ. ܕܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ
ܘܕܘܪܐ ܕܝܘܡܐ. ܐܡܪ ܒܪܐ ܡܠܐ ܗܘܐ ܡܢ ܐܒܐ ܟܠܗ ܒܪܐ: «ܕܒܪܝ
ܐܢܬ. ܘܐܢܐ ܝܘܡܢܐ ܐܝܠܕܬܟ.» ܘܫܡܥܬܐ ܠܟܬܒܐ ܘܐܡܪ. «ܥܠܠܐ ܡܢܝ ܀
ܘܐܦܠܐ ܠܟܝ ܒܡܩܕܫܐ ܕܒܪܬܐ» ܒܗܘ ܕܝܢ ܕܡܠܐ ܡܬܘܡܐ 7 r. a.
ܘ......[1] ܠܐ ܥܠܠܐ ܘܠܐ ܢܦܩ ܘܡܛܠ ܕܒܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܢ ܐܒܐ.
ܡܟܝܠ ܕܐܝܟ ܠܐܒܐ ܐܝܟ ܠܒܪܐ. ܐܦ ܒܗܘ ܒܡܢܗ[2] ܐܝܬܘܗܝ ܥܡܗ
ܒܡ ܐܒܘܗܝ. ܒܗܘܐ ܕܡ ܕܗܘܐ ܒܪܢܫܐ ܘܡܠܠܐ ܐܝܟ ܗܘܝܢܐ ܘܕܝܢܐ
ܐܝܟ ܥܠܝܐ. ܗܘܝܢ ܕܐܡܪ «ܕܒܪܬܐ ܐܬܠܐ ܒܩܕܡܝܐ.» ܕܡܢܐ ܠܒܗܘ
ܕܐܡܪ ܒܪܐ. ܕܐܒܐ ܠܐܢܫ ܠܐ ܕܢ. ܐܠܐ ܡܛܠ ܕܝܠܐ ܗܘܬ ܠܒܪܐ.
ܠܟܠ ܕܝܠܐ ܒܗܘ ܡܬܘܕܥ ܦܠܚܝܘܬܐ ܗܘܐ. ܗܘ ܕܐܡܪ ܕܐܬܪܐ ܐܢܫ
ܒܩܪܒܐ ܕܦܪܨܘܦܐ ܡܬܬܘܕܥܐ. ܕܝܠܐ ܕܠܐ ܦܠܠܐ ܣܘܟܠܬܐ. ܘܡܪܕܘܬܐ
ܕܠܐ ܡܬܒܥܝܐ. ܩܪܒܐ ܕܡܫܝܚܐ. ܘܗܘ ܦܢ ܕܪܐ ܒܝ ܡܬܘܕܥ
ܢܚܡܬܐ ܕܕܝܢܗ. ܘܣܘܟܠܬܐ ܕܐܝܟ ܘܡܘܫܐ ܒܒܠܡ. ܡܫܘܐ
ܒܠܝܗ ܩܪܒܐ ܕܦܪܨܘܦܐ. ܗܢܘܢ ܕܒܝܠܐ ܡܬܚܙܝܢ. ܩܕܡܐ ܐܝܟ ܕܦܪܫܐ.
ܠܗ ܒܗܘܢ ܚܝܠܐ ܕܒܪܗ ܒܡܘܟܠܐ ܡܚܘܐ ܕܣܘܟܪܐ ܕܦܪܨܘܦܐ.
ܘܡܛܠ ܗܢܐ ܦܪܐ ܒܗܘܢ ܠܩܪܒܐ ܠܗܘܢ ܡܬܦܪܫܢܘܬܐ ܕܒܠܗ
ܘܡܬܒܥܝܐ ܡܬܚܙܝܢ ܢܒܝܐ ܒܝ ܐܡܪ «ܗܐ ܩܪܒܐ ܐܬܬܐܡܪܘ ܀
ܘܐܬܪܘ ܕܝܬܐ ܕܐܪܒܐ.» ܘܢܬܝܢ ܠܗܘܢ ܒܬܚܘܡܐ ܘܐܝܢܘܢ. ܘܢܚܒܘ 7 r. b.
ܡܪܕܘܬܗ ܘܐܬܦܪܫܘ. ܘܒܢܘ ܗܝܡܢܘܬܗ ܘܐܬܝܗܒܘ. «ܘܢܦܩܘ
ܒܪܐ ܕܠܐ ܢܦܩ ܡܢܗ.» ܢܒܝܐ ܕܝܢ ܒܬܘܩܦܐ ܕܐܬܒܐ ܐܝܟ ܕܢܚܝ

[1] Im Ms. ein völlig unleserliches Wort.

[2] Ich bezweifle die Richtigkeit des Textes, kann aber nichts Besseres bieten.

der Herr nicht zürne." Er freut sich nämlich über die Küsse der Bussfertigen, wie einst über die Küsse der Sünderin, die seine Füsse umfasste, und er begnadigte sie mit Vergebung der Sünden. Und er schrieb von ihrer Busse in seinem Evangelium und tadelte eifrigst den Pharisäer Simon, indem er zu ihm sprach: „Du hast mich nicht geküsst" (Luc. 7, 4. 5). Den Mann, der hier seine Füsse mit Busse nicht küsst, den wird er, wenn er das eiserne Scepter angegriffen hat, auch nicht begnadigen, sondern im Gericht verderben. Ja auch der ist vor ihm verloren, weil er vom Wege des Gesetzes abgeirrt und nicht auf ihm gewandelt ist. Es spricht nämlich der Psalmensänger: „Und ihr werdet zu Grunde gehen von seinem Wege, denn in Kürze wird sein Zorn entbrennen". Möchten wir uns also auch vor den kleinen Sünden fürchten. Denn auch sie erregen den Zorn des Richters und bewirken das Aufsteigen des Rauches im Zorn des Strafenden. Wie er nämlich durch wenig Busse versöhnt wird, auch wenn die Sünde gross sein sollte, so entbrennt sein Zorn bei geringer Thorheit und verdirbt durch Qualen. — In welcher Absicht (aber) fährt er darauf fort: „Glückselig alle die, welche auf ihn vertrauen"? Ich denke dieses Vertrauen giebt denen, die es besitzen, Seligkeit. Nun giebt es ja aber auch kein Vertrauen, worin Seligkeit wäre[1], als die Hoffnung, die von Gott erwartet, dass er, wie er verheissen hat, einem jeden nach seinen Werken zu vergelten, auch uns nach den Küssen der Busse geben wird. Lasst uns ihn versöhnen in dieser Welt, und wir werden des Lebens würdig sein in der Welt, die nicht vergehen wird in alle Ewigkeit. Amen!

Zu Ende ist die zweite Homilie.

[1] Die vorliegende Fassung der Gedankenfolge verdanke ich Nöldeke.

ܒܘܩܒܠܗ̇ ܕܣܗܕܘܬܐ. ܕܟܠܗܘܢ ܩܕ̈ܝܫܘܗܝ ܘܐܬܪܥܝ ܒܗ̇
ܒܡܘܒܠܐ ܕܫܘܠܡܬܗ̇. ܘܫܠܡܗ̇ ܠܡܫܝܚܘܬܗ̇ ܒܫܠܡܐ ܕܦܘܪܩܢܗ̇.
ܘܠܐ ܢܛܪܐ ܒܥܡܡܗܘܢ ܦܢܝܫܐ. ܡܢ ܐܦܢܝ ܠܟܠܗܘܢ ܕܐܢܫ ܠܐ ܢܫܬܐܠ.
ܗܘ ܕܗܘܐ ܠܐ ܡܬܥܒܕ ܒܡܫܝܚܘܬܐ ܩܕ̈ܝܫܘܗܝ. ܘܠܐ ܡܕܡ ܕܐܝܟ ܫܒܝܠܐ
ܕܦܪܙܠܐ ܡܬܪܥܐ ܒܗ. ܐܠܐ ܡܘܩܕ ܒܗ ܒܚܝܠܐ. ܘܐܦ ܗܘ ܐܟܒ ܡܢܗ.
ܡܛܠ ܕܛܒܐ ܐܘܪܚܐ ܕܢܡܘܣܗ ܘܠܐ ܗܘܝܬ ܒܗ. ܐܡܪ ܩܕܝܫܐ
ܡܪܡܪܢܐ »ܘܐܬܒܝܢ ܡܢ ܐܘܪܚܗ. ܡܛܠ ܕܒ ܡܠܟܐ ܢܦܩ ܪܘܚܗ.«
ܢܦܫܐ ܡܬܒ ܡܢ ܣܛܪ̈ܐ ܝܥܘܪ̈ܐ. ܡܛܠ ܕܐܦ ܗܢܘܢ ܪ̈ܘܚܗ
ܕܚܝܐ ܡܪܝܡܝܢ[1]. ܘܐܚܝܐ ܦܫܝܛܝܢ ܒܪ̈ܘܚܗ ܕܐܠܗܐ. ܐܝܟ ܕܠܐ ܩܕܝܫܐ
ܕܡܫܝܚܘܬܐ ⁘ ܝܥܘܪ̈ܐ ܡܬܪܥܐ ܥܡܐ ܠܝ ܗܘܐ ܕܥܝܪܐ ܣܗܕܘܬܐ. 7 v. a.
ܗܘܝܐ ܒܡܠܟܐ ܫܒܝܚܬܐ ܢܦܩ ܪܘܚܗ ܘܡܘܬܒ ܒܫܡܝܐ.
ܒܐܪܥ ܡܝܐ ܙܒܐ ܢܐܡܪ. »ܛܘܒܝܗܘܢ ܠܟܠ ܕܐܡܠܟܢ ܒܠܒܗܘܢ.«
ܠܘܩܒܠ ܩܕܝܫܐ ܗܘܐ ܛܘܒܐ ܚܙܐ ܠܡܫܝܚܘܗܝ. ܘܦܩܕ ܩܕܝܫܐ
ܠܚܡ ܠܘܩܒܠܐ ܕܐܝܟ ܒܗ ܛܘܒܐ. ܐܠܐ ܫܒܪܐ ܕܐܠܗܐ. ܗܘ ܕܐܝܟ
ܕܐܬܠܘܒ ܕܦܪܢܗ ܠܡܫܝܚܗ ܐܝܟ ܒܒܪܘܗܝ. ܕܗܘ ܢܛܠ ܒܢ
ܒܘܩܒܠܗ ܕܡܫܝܚܘܬܐ ܢܪܚܡܘܢ ܒܒܠܒܠܐ ܗܘܐ ܘܢܩܘܐ ܒܚܝܠܐ
ܒܒܠܒܠܐ ܕܠܐ ܒܒܪ ܠܒܠܒܢ ܐܡܝܢ.

ܫܠܡ ܡܐܡܪܐ ܕܐܬܝ.

---

[1] So schlägt Nöldeke vor für ܡܪܝܚܝܢ im Ms.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

I

G. Diettrich

Išôʿdâdh's Stellung

in der Auslegungsgeschichte des Alten Testamentes.

(Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft VI)

Beihefte

zur

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

VI.

Išôʿdâdh's Stellung

in der

Auslegungsgeschichte des Alten Testamentes

an seinen

Commentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharja 9—14

und einigen angehängten Psalmen

veranschaulicht

von

Lic. Dr. G. Diettrich

Pfarrer an der Heilandskirche zu Berlin, früher in London.

Giessen

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung

(Alfred Töpelmann)

1902.

Išôʿdâdh's Stellung

in der

Auslegungsgeschichte des Alten Testamentes

an seinen

Commentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharja 9—14

und einigen angehängten Psalmen

veranschaulicht

von

Lic. Dr. G. Diettrich
Pfarrer an der Heilandskirche zu Berlin, früher in London.

Giessen
J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
(Alfred Töpelmann)
1902.

Drei Ältesten der deutschen evangelischen Gemeinde
zu Sydenham-London,

dem Wirkl. Geh. Legationsrath u. Kaiserl. Generalkonsul

Freiherrn von Lindenfels

und den beiden Kaufherren,

Herrn Hermann Koenigs

und

Herrn J. P. Werner,

in dankbarster Verehrung

Der Verfasser.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit verdankt ihre Anregung der zufälligen Entdeckung einiger Citate aus Theodor von Mopsuestia beim ersten flüchtigen Blick in Išôʿdâdh's Commentar zum Alten Testamente. Die dabei auftauchende Vermutung, dass in einem nestorianischen Commentare auch sonst noch Theodor'sches Eigentum verborgen sein könnte, hat sich als zutreffend erwiesen. Durch Vergleichung der hier zum ersten Male veröffentlichten Abschnitte aus Dodekapropheton und Psalter mit Theodor resp. dessen nestorianischem Excerptor ist's über allen Zweifel erhoben worden, dass Išôʿdâdh im weitesten Umfange Theodor'sches Eigentum verwertet hat. Dass sein Commentar um des willen als ein unschätzbarer Ersatz auch für manchen verloren gegangenen alttestl. Commentar des grossen Mopsuesteners angesehen werden darf, kann am besten an Išôʿdâdh's Auslegung zum Buche Job gezeigt werden.

Nun hat freilich unsere literarkritische Untersuchung ausser Theodor auch noch andere Väter als Vorlagen Išôʿdâdh's nachgewiesen. Und dieser Thatbestand wird demjenigen, der nur nach Theodor'schen Fragmenten sucht, um der daraus entstehenden Schwierigkeiten willen als Mangel erscheinen. Ich hoffe indess, dass dieser Mangel sich als Vorzug darstellen wird, wenn man an den mitgeteilten Proben die Beobachtung macht, dass Išôʿdâdh's Quellen in zahlreichen Fällen nestorianische Väter gewesen sind, und dass sein Commentar aus diesem Grunde als eine wahre Fundgrube bisher noch völlig unbekannter exegetischer Traditionen gepriesen werden muss.

Um Išô'dâdh's Bedeutung für die Auslegungsgeschichte des Alten Testamentes möglichst allseitig zu beleuchten, habe ich auch sein Verhältnis zu Paul von Tellâ (Syrohexaplaris), Hanânâ von Ḥĕdhayâbh und Gregorius Barhebraeus untersucht. Die Untersuchung war der Mühe wert. Sie hat zum ersten die bisherige Annahme von der unbeschränkten Alleinherrschaft der Pešittâ in der nestorianischen Kirche als unhaltbar erwiesen. Sie hat zum zweiten zu der Erkenntnis geführt, dass Išô'dâdh unter seinem Yaunayâ sowohl den Syrolucianus eines älteren Unbekannten, als auch den Syrohexaplaris des Paul von Tellâ citiert. Sie hat zum dritten gezeigt, dass Išô'dadh das grosse exegetische „Reformunternehmen" des Ḥanânâ von Ḥĕdhayâbh erfolgreich wieder aufgenommen und damit der allegorischen Schriftauslegung neben der grammatisch-historischen innerhalb der nestorianischen Kirche zu gleichem Rechte verholfen hat. Sie hat zum vierten — wenigstens für das Dodekapropheton — Išô'dadh als Vorlage für die Scholien des Dionysius bar Ṣalîbhî und Gregorius Barhebraeus und damit als Vorlage für die vornehmsten monophysitischen Exegeten des Mittelalters erwiesen.

Išô'dadh's Commentar zum A. T. ist also, wenn wir die gewonnenen Resultate auf das ganze A. T. verallgemeinern dürfen, einer der hervorragendsten Knotenpunkte in der Auslegungsgeschichte des A. T.'s. Er hat in textkritischer und exegetischer Beziehung die Grundsätze der Jakobiten in die nestorianische Kirche herübergenommen und ist so die Brücke geworden, auf der Theodor von Mopsuestia in die monophysitische Kirche hinübergehen durfte.

Noch bemerke ich, dass Lietzmann's Notiz über den Psalmencommentar Theodor's von Mopsuestia im Pariser Codex Coislianus 12 (Sitzungsberichte der Kgl. Preuss. Ak. d. Wissensch. 1902 XVII) erst am 10. April 1902 ausgegeben worden ist. Hätte ich während der Zeit meines Pariser

Aufenthaltes (Juli und August 1901) gewusst, was ich durch sie erfuhr, so hätte ich natürlich noch einige umfassendere Stücke aus Išô'dâdh's Auslegung zu Pslm. 32—60 veröffentlicht und mit dem genannten Codex verglichen. Ich wäre dann vielleicht für den Psalter hinsichtlich des Theodorschen Eigentums zu denselben gesicherten Resultaten gekommen, wie für das Dodekapropheton.

Zum Schluss noch einige Worte des Dankes. Sie gebühren zunächst der Bibliothek des British Museum in London und der Bibliothèque Nationale in Paris für gastfreundliche Aufnahme in ihren Handschriftenabteilungen, sodann aber auch der Kgl. Bibliothek in Berlin für die Übersendung des Ms. Sachau 215 nach dem Indian Office in London und der Bibliothek des griechischen Patriarchates in Jerusalem für die Erlaubnis zur photographischen Aufnahme der hier veröffentlichten prophetischen Abschnitte aus dem Ms. Κοικυλιδης No. 10. Das Entgegenkommen der beiden zuletzt genannten Instanzen verdanke ich der freundlichen Empfehlung der Herren Prof. D. Dr. Baethgen-Berlin und Propst Hoppe-Jerusalem. Den tiefsten Dank schulde ich dem Altmeister der syrischen Grammatik, Herrn Prof. Dr. Nöldeke-Strassburg, der die ausserordentliche Güte besass, Text und Übersetzung dieser Veröffentlichung noch einmal im Correkturbogen zu prüfen. Ich versuche im Einzelnen aufzuzählen, was ich an sachlichen Richtigstellungen ihm verdanke: An 19 Stellen hat er den handschriftlichen Text emendiert: pag. 7^{3}, 35^{4}, 43^{5}, 59^{1}, 73^{1}, 83^{3}, 95^{3}, 111^{7}, 113^{2}, 117^{1}, $133^{4 \text{ u. } 7}$, 137^{2}, 139^{1}, 149^{3}, $159^{2 \text{ u. } 5}$, 161^{2}, 163^{2}. An 3 Stellen, wo die Schreibung der Handschrift mir zu undeutlich war, hat er die richtige Lesart gehoben: pag. 11, Z. 6: ܡܕܪ̈ܙܐ (ein Wort); pag. 23, Z. 10: ܕܠܚܫܘܬܐ; pag. 41, Z. 2: ܡܡܟܘܬܐ Für folgende Worte hat er die richtige Übersetzung gegeben: pag. XXII, Z. 8 und pag. 94, Z. 3: ܣܝ̈ܥܬܐ = Parteien; pag.

XX, Z. 24 und pag. 108, Z. 11: ܦܐܡ ܠ = stimmt überein mit; pag. 24, Z. 23: ܐܪܝܡ ܩܪܢܐ = machte Rebellion; pag. 54, Z. 9: ܠܐܣܩܘܬܝܐ = die Scythen; pag. 64, Z. 12: ܫܝܓܪ = Šigar = Šingara; pag. 76, Z. 7: ܕܫܥܬܐ = zur Stunde, jetzt noch; pag. 82, Z. 23: ܡܫܬܢܐ = wild erregt, verrückt, daemoniacus; pag. 88, Z. 24: ܡܥܩܢ = betrübt; pag. 94, Z. 9: ܢܣܬܟܪ = φραχθήσεται, wird sich schliessen; pag. 106, Z. 5: ܪܘܪܒܐ = Stolz, das, womit man prunkt; pag. 122, Z. 23: ܡܓܒܢܐ = mit Käse versehen. Ausserdem hat er mir die Konstruktion vorgeschlagen zu pag. 12, Z. 12 f; 38, Z. 12; 68, Z. 3 ff; 76, Z. 18 f; 86, Z. 6 f und 18 f; 94, Z. 20 f; 106, Z. 21; 118, Z. 2; 128, Z. 4 f und 15; 134, Z. 3 f; 138, Z. 28 ff; 140, Z. 22 und 24; 142, Z. 3 f; 148, Z. 22 ff. — Die verehrten Herren, denen ich diese Studie gewidmet habe, sind mir unentbehrliche Gehülfen beim Aufbau des Reiches Gottes unter den deutschen Landsleuten in London gewesen. Ohne die liebevolle Förderung, die sie allen meinen pastoralen Bemühungen in und ausserhalb der deutschen evangelischen Gemeinde zu Sydenham haben zu teil werden lassen, wäre mir die jahrelange Verbindung wissenschaftlicher Studien mit den Aufgaben des geistlichen Amtes ein Ding der Unmöglichkeit gewesen. Wenn derselbe Geist des gegenseitigen Sichförderns und -ergänzens auch alle kirchlichen Gemeindekörperschaften des Vaterlandes beseelen würde und die dadurch freier werdenden theologischen Kräfte sich mehr ernsten wissenschaftlichen Arbeiten als kirchlichen und nichtkirchlichen Parteikämpfen widmen wollten, brauchte das Ansehen der evangelischen Kirche im Grossen und der Aufbau des Gemeindelebens im Kleinen wahrhaftig nicht zu leiden.

Berlin,
am Feste der Himmelfahrt
Jesu Christi 1902.

G. Diettrich.

Einleitung.

§ 1.

Išôʿdâdh.

Išôʿdâdh von Marû oder Merw[1], Bischof von Ḥĕdhathâ am Tigris, wurde nach den Angaben des arabischen Historikers ʿAmr[2] im Jahre 852 als der grösste Gelehrte unter den nestorianischen Bischöfen von ʾAbhrâhâm bar Nôăh dem Chalifen Mutawakkil für die Wiederbesetzung des lange erledigt gewesenen Katholikates empfohlen, aber infolge der Wahlumtriebe eines gewissen Bokht-îšôʿ zu Gunsten von Theodosius, Bischof von ʾAnbar, zurückgewiesen.

Das ist das Einzige, was wir bis jetzt von den äussern Lebensverhältnissen Išôʿdâdh's wissen.

Über seine schriftstellerische Thätigkeit berichtet ʿAbhd-îšôʿ in seinem Kataloge[3]:

ܝܫܘܥܕܕ ܕܡܢܗ ܕܕܘܟܬܐ
ܦܫܩ ܢܘܗܪܐ ܕܚܕܬܐ
ܘܟܬܒܐ ܠܗܘ ܕܒܝܬ ܡܘܬܒܐ
ܒܦܬ̈ܓܡܐ ܕܦܣܝܩܬܐ

D. h. „Išôʿdâdh, von demselben Orte (wie der kurz vorher erwähnte Mâr Šĕlîmôn, Bischof von Ḥĕdhathâ) schrieb eine Auslegung des neuen (Testamentes) und das Buch der Bêth mautbê in knappen Sätzen". Die auf der Königlichen Bibliothek zu Berlin (Sachau 311) und auf der Bibliothek der Society for promoting Christian knowledge

[1] Marû oder Merw ist eine Stadt in der Landschaft Chorasana cfr. Assem. B. O. III, 1. pag. 147.

[2] cfr. Assem. B. O. III, 1. pag. 210—12.

[3] cfr. Assem. B. O. III, 1. pag. 210—12.

in London vorhandenen Handschriften bestätigen die Richtigkeit dieser Angaben bezüglich des neuen Testamentes. Hinsichtlich des alten Testamentes hat schon W. A. Wright[1] auf Grund eines kleinen Fragmentes der Bibliotheca apostolica vaticana (Cod. 457) einen Irrtum ʿAbhd-îšôʿs vermutet. Die beiden Handschriften British Museum Or. 4524 und Jerusalem Κοικυλιδης No. 10 zeigen uns, dass Išôʿdâdh in der That nicht nur die Bêth mautbê, sondern auch die ʾOraitâ, die Nĕbhiyê und den Dâwîdh d. h. das ganze alte Testament ausgelegt hat.

§ 2.

Beschreibung der Handschrift British Museum Or. 4524.

Die Handschrift Or. 4524 ist eine der neuesten und wertvollsten Erwerbungen des British Museum.[2] Sie besteht aus 330 ziemlich starken Papierblättern, die sich auf 29 Lagen von je 10, auf vier Lagen (No. 1. 2. 11. 16) von je 9, und auf eine Lage (No. 34) von 4 Blättern verteilen. Ihre Höhe beträgt circa 29, 5 cm., ihre Breite circa 20 cm. Sämmtliche Lagen sind, abgesehen von der letzten, die von dem Schreiber als noch unvollendet angesehen wurde, auf dem unteren Rande (in der Mitte) ihrer ersten und letzten Seite mit syrischen Buchstaben numeriert. Paginierung fehlt noch. Die tiefschwarze Konsonantenschrift, die hie und da von nestorianischen Vokalen, sowie auch von Rukâkhâ und Qušâyâ begleitet wird, ist ziemlich eng (circa 36 Zeilen auf der Seite), aber trotzdem sehr deutlich. Sie gehört nach dem Urteil von G. Margoliouth dem 17. oder 18. Jahrhundert an. Dass das Altsyrische um

---

[1] cfr. Encyclopaedia Britannica, Edit. IX, vol. 22, pag. 848.

[2] Im kleinen Handschriftenverzeichnis von G. Margoliouth (London 1899) ist sie auf Seite 45 f. eingetragen.

diese Zeit nicht mehr lebende Sprache war, beweist die grosse Zahl von Schreibfehlern und Wortauslassungen, auf die wir in § 3 näher eingehen werden.

Die Über- und Unterschriften der einzelnen biblischen Bücher sind mit roter Tinte geschrieben und vielfach durch Einfluss von Feuchtigkeit auf die gegenüberstehenden Seiten abgekleckst. Rasuren finden sich im Allgemeinen nicht. Nur das in den roten Überschriften auftretende Wort Išô'-dâdh hat man zu tilgen versucht. Doch ist es ganz oder teilweise stehen geblieben auf fol. 107a, 162b, 190a, 209a, 247a, 281b. Die Handschrift ist im Allgemeinen noch vollständig erhalten. Vor den Folios 156 und 323 ist indess je ein Blatt herausgenommen. Auf jenem stand das Vorwort zu den Proverbien (dem ersten Buche der Weisheitslitteratur!), auf diesem die Auslegung des 118. Psalms. Ich vermute, dass Išô'dâdh hier Äusserungen gethan hatte, die ihm bei gewissen Nestorianern den Vorwurf der Heterodoxie eintrugen. Der Versuch, den Namen Išô'dâdh's durch die ganze Handschrift hindurch auszumerzen, würde in dieser Beleuchtung besondere Bedeutung gewinnen.

Obwohl die auf fol. 1b beginnende Überschrift zu dem gesammten Werke in ihrem gegenwärtigen Zustande unleserlich ist, lehrt doch schon die oberflächlichste Betrachtung der Handschrift, dass wir es hier mit einem Kommentare zum A. T. zu thun haben, der, wie die Überschriften der einzelnen Bücher noch deutlich erkennen lassen, als geistiges Eigentum des nestorianischen Bischofs Išô'dâdh von Ḥĕdhathâ angesehen zu werden wünscht.

Das Werk beginnt mit einer Einleitung (fol. 1b—3b, Zeile 26), die in ihrem ersten Teile nach dem Vorbilde von Epiphanius (de mensuris et ponderibus I—IV) über die Entstehung der hebräischen, griechischen und syrischen

Bibel berichtet, in ihrem zweiten Teile dagegen unter ausdrücklicher Angabe der Quelle (Diodorus Siculus, βιβλιοθήκη ἱστορική) den Ursprung der hebräischen, phönicischen, griechischen, syrischen und persischen Schriftzeichen erzählt. Da es für den Verlauf unserer Untersuchung von Wichtigkeit sein wird, zu wissen, was Išôʿdâdh von LXX und Pešittâ wusste, so sei hier ein Passus aus dieser Einleitung wiedergegeben.

Fol. 2a, Zeile 10ff lesen wir:

ܘܐܦ ܐܘܪܫܠܡ ܠܘܬ ܒܒܒܠ. ܘܦܝܫ ܒܫܒܝܐ ܘܦܝܫܡ
ܘܐܦܢ· ܒܢܘܩܕܐ ܘܠܐܬܪܘܬܐ ܘܡܘܡܒܩܬܐ. ܘܐܦ ܒܡܘܡܫܐ ܒܢܘܫܐ
ܘܡܒܫܠ ܘܣܗܘܕܐ. ܐܦܢ ܘܦܝܫܡ ܘܡܟܒ ܦܩܕܐ ܡܒܡ ܡܒܡ ܕܒܘܠܒܡ
ܡܟܠܡܢܩܬܐ ܘܐܥܠܡ ܠܒܪܗܛܢܐ. ܗܢܘ ܦܘܩܕܐ ܕܐܬܡܢܒ
ܗܘܡܫܠܬܐ. ܗ̄. ܡܠܬܐ ܦܣܟܠ ܐܘ ܦܙܐ. ܐܠܐ ܕܝܢ ܕܐܬܡܢܢ
ܦܙܐ. ܡܢ ܐܬܐܡ ܕܒܒܢܐ ܒܡ ܗܢܝܢ ܡܠܬܢܡܒ.>> ܒܡܘܫܢܐ
ܕܝܢ ܐܬܦܡܘ ܡܠܬܐ ܐܝܟ ܐܢܫܝܢ ܗܘܢܐ. ܐܘܪܟܐ ܒܡ ܘܡܘܒܒܪܢܘܢ
ܘܡܩܛܠ ܘܪܒܘܐ ܘܡܘܡܐܠܠ ܘܪܘܡܝ ܘܩܠܬܐ ܘܡܘܡܘܒܠ ܘܡܠܪܐ
ܡܢܝܢ ܘܐܣܘܒ. ܒܪܒܢܘ ܕܡܠܡܘܡ ܒܦܫܛܐ ܕܝܢܡ ܢܣܡܘ ܡܠܟܐ
ܕܝܘܢ. ܘܡܠܬܐ ܕܝܢ ܕܡܪܢܐ. ܕܒܠܡܠܬܐ ܐܚܝܢ ܘܕܝܠܐ. ܒܪܒܢܘ
ܕܐܟܝܢ ܡܠܟܘ ܐܘܪܗܝ· ܒܝܡܘܬܐ ܕܐܕܝ ܘܕܡܪܝܐ ܕܡܠܟܐ.[1]<<
ܐܦ ܐܝܬ ܐܢܫܝܢ ܐܡܪܝܢ ܗ̄ ܕܡܢ ܚܕ ܡܢ ܒܢܝܐ ܕܐܬܡܢܝ ܐܢܫܐ
ܕܡܢ ܡܠܟܐ ܐܬܘܪܐ ܠܡܥܪܝ ܐܬܦܫܩ. ܒܐܝܩ ܕܝܢ ܙܘܢ ܠܡܥܒܪ

[1] Der durch >> . . . . << bezeichnete Passus ist allerdings schon von Gabriel Sionita im Vorwort zu seinem Liber Psalmorum (Parisiis 1625) aus dem römischen Fragment (Bibl. Vatic. Syr. 457) veröffentlicht worden, ich setze ihn aber noch einmal hierher, weil er in dieser ersten Veröffentlichung wohl nur auf wenigen europäischen Bibliotheken noch zugänglich ist. Eine Übersetzung dieses Passus findet sich schon bei Martin, Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament Paris 1882/83, Partie théorique pag. 99, woselbst leider fortwährend der Name Išôʿdâdh in Ichouhad entstellt ist.

ܕܫܡܪܝܢ ܘܐܬܝ ܡܠܟܐ ܗܘܐ ܕܐܬܘܪܝܐ. ܡܢ ܐܦ ܗܘܢ ܕܫܡܪ̈ܝܢ
ܒܗܕܐ ܕܝܠܗܘܢ ܡܠܦܢܐ ܐܝܟ ܟܬܒ̈ܐ ܘܣܘܪ̈ܝܐ ܘܐܦ ܟܬܒ̈ܝܢ
ܘܐܬܝܢ ܟܬܒܐ ܟܕ ܐܠܗܐ ܟܬܒܐ ܦܫܝܩܐ ܕܒܪܝܬܐ. ܫܬܝܐ. ܐܦܠܐ
ܘܕܡܪ.

Übersetzung: „Und auch Origenes lernte das Hebräische und übersetzte[1] die (heil.) Schriften und verglich und verbesserte durch Punkte, Obelen und Asterisken. Und auch Lucian, der Asket und Heilige und Märtyrer, verbesserte und verglich und beseitigte allerlei Irrtümer, die in den genannten Überlieferungen (scil. der LXX, des Aquila, Symmachus, Theodotion etc.) waren, und überlieferte (sein Werk) den Christen.[2] Das ist die Übersetzung, die Hexapla genannt ward, d. h. sechs Texte oder Columnen. Es kommt aber vor, dass sie achtfach, weil zwei (Columnen) des Hebräers zu ihnen hinzugefügt werden. Ins Syrische aber wurden die (heiligen) Schriften nach Ansicht einiger in folgender Reihenfolge übersetzt: Das Gesetz, Josua der Sohn Nuns, die Richter, Ruth, Samuel, David, die Sprüche, der Prediger, das Hohelied und Job zur Zeit Salomos auf Bitten seines Freundes Hiram, des Königs von Tyrus. Die übrigen Schriften aber, die des alten und neuen (Testamentes) zugleich, zur Zeit 'Abhgars, des Königs von Edessa, dank dem Eifer des 'Adhâi und der übrigen Apostel. Andere sagen freilich anders, d. h. sie seien von einem Priester, der 'Asiyâ hiess, den der König von Assur nach Samarien sandte, übersetzt worden. Darnach muss man aber wissen, dass es 22 Bücher des alten (Testamentes) giebt, indem auch das Buch der

[1] Von einer Übersetzung der heil. Schriften kann bei Origenes selbstverständlich nicht die Rede sein.

[2] Diese beiden letzten Worte klingen an das ἐξέδοτο τοῖς Χριστιανοῖς ἀδελφοῖς in dem Berichte der dem Athanasius zugeschriebenen synopsis sacrae scripturae § 77 an, cfr. Migne Tom 28, col. 436B.

Chronik nach den Hebräern und Griechen in ihre Reihe mit eingerechnet wird. Und auch 22 Werke schuf Gott im Sechstagewerke der Schöpfung: Himmel, Erde u. s. w."

Der eigentliche Commentar zerfällt in vier Teile:

I. ܢܘܗܪܐ ܕܚܡܫܐ ܣܦܪܝܢ ܕܐܘܪܝܬܐ = Auslegung der 5 Bücher des Gesetzes.

1. Gen. fol. 36—61a.
2. Exod. fol. 61a—79a.
3. Lev. fol. 79a—87a.
4. Num. fol. 87a—96b.
5. Deut. fol. 96b—107a.

II. ܢܘܗܪܐ ܕܒܝܬ ܡܘܬܒܐ = Auslegung des Sitzungsbuches.

6. Jos. fol. 107a—112a.
7. Jud. fol. 112a—119b.
8. Sam. fol. 119b—138b.
9. Reg. fol. 138b—155b.
10. Prov. fol. 156a—162a.
11. Sir. fol. 162b—169a.
12. Eccles. fol. 169a—176a.
13. Cant. fol. 176a—177b.
14. Ruth. fol. 177b—180b.
15. Job fol. 180b—190a.

III. ܢܘܗܪܐ ܕܟܬܒܐ ܕܢܒܝܐ = Auslegung des Prophetenbuches.

16. Jes. fol. 190a—209a.
17. Dodekapr. fol. 209a—233b.
18. Jerem. fol. 233b—247a.
19. Hes. fol. 247a—265a.
20. Dan. fol. 265a—276a.

IV. ܢܘܗܪܐ ܕܛܘܒܢܐ ܕܘܝܕ = Auslegung des seligen David.

21. Psalm. fol. 276a—330b.

Diese Einteilung des A. T.'s in die vier Gruppen: 'Oraitâ, Bêth Mautbê, Nĕbhiyâ, Dâwîdh scheint im 9. Jahr-

hundert Allgemeingut der Nestorianer gewesen zu sein. Finden wir doch dieselben Gruppen, in demselben Umfange, wenn auch in anderer Reihenfolge, schon einmal in der im Jahre 899 geschriebenen Masorahandschrift Mus. Brit. Add. 12138.[1] Uns, die wir vom hebräischen Kanon kommen, fällt dabei vor allem das Fehlen von Chronik, Ezra, Nehemia, Esther auf. Und wir verstehen es, wenn Išô'dâdh in der oben citierten Stelle seiner Einleitung nach dem Vorbilde der hebräischen und griechischen Zählungsweise wenigstens die Chronik als 22. Buch des A. T.'s irgend einer dieser 4 Gruppen eingefügt zu sehen wünscht. Išô'dâdh's Wunsch ist nur in gewissen Kreisen der nestorianischen Kirche in Erfüllung gegangen. Bei 'Abhd-îšô' z. B. (cfr. seinen Katalog bei Assem. B. O. III, 1, pag. 5) steht die Chronik unmittelbar hinter den Königsbüchern. In neueren Pešittâ-Handschriften hingegen (cfr. Mus. Brit. Or. 4397) finden wir sie zu einem 5. Bande mit folgenden Büchern vereinigt: Drei Bücher der Makkabäer, Chronik, Esra-Nehemia, Sapientia, Judith, Esther, Susanna, die Briefe des Jeremia und Baruch (Tobias).

Der eigentlichen Auslegung der einzelnen biblischen Bücher wird gewöhnlich eine Vorrede vorausgeschickt. Um Form und Inhalt dieser Vorreden wenigstens einigermassen zu veranschaulichen, zugleich aber auch einige wichtige Belegstellen für die weiteren Ausführungen zu bieten, gebe ich im Folgenden die Vorreden zu Cant. und Iob.

Die Vorrede zu Canticum beginnt auf fol. 176a, Zeile 13 und lautet also:

ܐܦ ܟܬܒܐ ܗܢܐ ܥܢܝܢ ܘܡܬܦܫܩܢܐ ܘܡܒܝܢܐ ܘܡܬܬܢܝܐ ܐܘܟܝܬ ܠܡܫܝܚܐ
ܠܥܕܬܐ. ܒܡܘܫܚܬܐ ܡܫܝܚܢ. ܡܢ ܡܢ ܐܬܟܬܒ ܡܠܟ ܗܘܐ ܕܝܢ.

[1] cfr. meine Massorah der östl. und westl. Syrer in ihren Angaben zum Propheten Jesaia (London 1899) pag. X.

ܒܗ ܒܗܿ ܓܝܪ ܠܐ ܫܡܥܐ ܕܡܪܝܐ. ܐܝܟܐ ܕܐܬܪܘܐ. ܘܩܪܝܒܐ ܡܫܬܡܠܝܐ
ܐܝܟ ܒܒܝܬܗ. ܛܘܒܐ ܓܝܪ ܡܫܡܫܢܐ ܒܗ ܡܢܗܘܢ ܩܕܝܫ
ܕܢܩܕܫܘܗܝ ܒܟܠ ܒܪܐ ܦܪܨܘܦ ܥܡܠܝܢ ܠܗ. ܡܛܠ ܓܝܪ
ܕܥܠܝܗܘܢ ܒܫܡܫܬܗ ܐܬܚܙܝ ܒܗ ܡܠܘܗܝ ܡܠܟܐ ܕܝܚܝܕܘܗܝ.
ܠܐ ܗܘܐ ܒܥܪܣܘܬܐ. ܐܠܐ ܚܕܐ ܗܝ ܐܝܟ ܕܢܝܚܝܢ ܒܫܡܫܬܗ ܥܡܗ
ܘܠܒܫܐ ܡܢ ܡܪܟܐ. ܐܚܪܢܐ ܕܝܢ ܐܝܟ ܕܢܗܘܐ ܒܗ ܐܦܠܐ ܠܡܕܒܪܢܐ
ܒܠܗ ܕܡܪܝܐ ܘܒܗ ܡܠܟܘܬܐ. ܐܦ ܠܒܪܐ ܦܪܨܘܦ ܢܗܒܠܗ
ܒܢܝܐ. ܘܡܛܠ ܕܐܠܗܐ ܗܘܐ ܗܘܐ ܦܩܘܕܐ ܐܝܟ ܡܕܒܪܢܐ ܥܠܝܗܘܢ
ܘܡܫܡܫܢܐ ܘܡܫܡܫܝܢ ܗܘܘ ܒܗ ܒܒܪܝܐ ܘܒܒܪܝܬܐ ܡܫܪܝ
ܚܙܐ ܒܗ ܐܢܫܝܢܐ ܒܢܝܐ ܡܠܟܐ. ܡܛܠ ܗܢܘܢ ܘܩܪܝܒܘ
ܡܘܡܬܗ ܘܐܘܡܢܘܬܐ ܓܘܠܗ. ܐܝܟ ܕܠܐ ܐܬܐܡܪ ܒܫܘܡܠܗ
ܘܐܪܕܝܟ ܒܒܢܝܢܘܬܐ ܒܗ ܠܗ ܘܠܦܪܨܘܦ ܐܒܘܗ. ܒܝܬ ܠܗ
ܕܒܬܪܗ ܒܗܿ ܗܘܝܐ ܒܩܪܝܐ ܛܒܬܐ ܘܒܝܘܡܐ ܘܫܪܝܐ. ܘܩܪܒ
ܒܠܚܘܕ ܙܡܝܪܬܐ ܗܘܐ ܒܡܘܫܚܬܐ. ܘܐܬܡܠܝ ܒܫܡܫܬܐ ܕܫܡܝܐ
ܙܡܝܪ ܗܘܘ ܠܗ ܡܕܡܘܗܝ ܐܝܟ ܕܠܐܡܪܗ. ܘܡܣܟܐ ܕܐܘܡܢܬܐ
ܗܘ ܘܫܒܝܚܐ ܘܢܨܝܚܐ ܒܒܗܘܢ. ܓܪܝܓܘܪܝܘܣ ܕܝܢ ܕܢܘܣܘܣ
ܘܒܣܝܠܝܘܣ ܦܪܘܣܘܦܘܛܝܡܘܣ. ܘܐܚܪܢܐ ܠܐ ܥܠܝܡܝܢ ܠܗܘܢ. ܐܠܐ
ܐܡܪܝܢ ܕܐܬܝܗܘܢ. ܕܝܢ ܙܡܝܪܬܐ ܗܘ ܕܟܠ ܒܪܐ ܦܪܨܘܦ. ܒܥܡܐ
ܐܬܚܙܝܗ ܒܗ ܡܠܟܐ ܡܪܝܐ. ܗܟܢ ܕܐܬܐܡܪܘܢ ܗܘܝܐ ܕܝܢ
ܓܘܫܡܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ. ܠܘܬ ܕܝܢ ܠܐܡܪܗ ܒܗ
ܘܠܡܘܠܡܝܢ ܢܒܝܗ ܒܗܘܐ ܙܡܝܪܬܐ. ܐܘ ܠܡܒܪܝܗ ܘܠܓܘܢܗ.
ܐܝܟ ܐܡܪܘܗܝ ܕܐܝܟ ܕܡܘܠܡܝܢ ܗܘܐ ܓܘܢܝܐ ܕܠܐ ܒܪܒܘܬ ܡܫܒܚܝܢ
ܒܗ. ܐܫܬܘܕܝ ܠܗ ܢܛܘܪܐ ܕܡܬܦܪܫ ܒܡܕܝܢܬܐ. ܡܣܬܘܝ
ܘܠܫܘܝ ܢܡܠܘ ܡܢ ܙܒܝܢ ܘܙܡܪ. ܘܐܦܪܐ ܒܗ ܐܡܫ
ܒܩܠܐ. ܘܐܝܟ ܒܫܡܫܬܗ ܘܙܡܪ. ܐܬܐ ܕܝܢ ܗܘܝܐ ܗܘܐ ܕܡܬܦܪܫܐ
ܒܠܝܠܘܬܐ ܒܫܘܩܐ ܘܒܫܠܝܛܘܬܐ. ܐܘ ܦܢܝܬܐ ܕܫܠܡܐ ܒܩܠܐ
ܘܒܐܝܠܝܢ. ܠܘܬ ܕܝܢ ܠܝ ܡܛܠ ܕܡܪܝܗ ܘܫܘܡܠܝܗ ܐܘܡܢܘܬܐ. ܐܘܡܢܐ

ܐܦ ܟܡ ܘܢܐܢܐ ܐܦ ܒܢ̈ܬ ܐܘܪܫܠܡ ܘܕܫܪ̄. ܥܠ ܗܕܐ ܡܫܡܥܢܐ
ܘܫܒܩܬ ܟܠܐ ܒܪܐ ܦܪܟܝ ܐܘܟܝܬ ܫܘܬ ܗܘܐ ܠܟܠܚܬ ܦܟܝܠ̈ܐ
ܫܒܘܩܝܬܐ ܦܪܐ ܠܗ. ܕܐܠܗܝܢ ܚܘܪܬܐ ܘܫܡܥܢܬܐ. ܬܘܒ
ܠܡ ܬܘܒ ܫܘܟܢܬܐ ܘܕܫܪ̄. ܕܒܝܬܗ ܕܠܗ ܗܟܢ ܕܐܡܪܗ
ܥܠ ܡܫܝܚܐ ܘܥܠ ܥܕܬܐ ܒܪܐ ܒܩ̈ܦܐ ܡܫܡܫܝܢ ܠܗ. ܘܕܝܢ
ܠܡ ܫܠܝܡܘܢ. ܡܢ ܡܬܡܘܪ ܕܐܟܘ ܒܟܘ ܩ̈ܠܐ. ܪܡܙܗ ܘܡܫܚܬܗ.
ܐܝܟ ܕܐܦ ܚܕ ܗܘ ܠܡ ܢܦܫܐ ܕܐܬ̈ܝܢ. ܚܙܝܬܐ ܠܡ ܘܥܠܬܐ
ܡܫܝܚܐ. ܘܟܠܬܐ ܥܕܬܐ. ܫܠܡܘܗ ܫܠܡܐ. ܒܢ̈ܬ ܐܘܪܫܠܡ
ܘܟܢ̈ܘܫܬܐ ܢܦ̈ܫܬܐ. ܗܟܝܠ ܐܦ ܗܘ ܕܚܙܬܐ ܐܝܬ ܒܝ ܓܘܪܬܐ
ܘܐܕ̈ܝܐ ܠܟܠܗ ܠܗ ܘܫܪ̄. ܚܙܬܐ ܢܦܫܐ ܕܐܠܗܝܢ ܐܬܚܙܝܬܐ ܕܪ̈ܘܚܐ.
ܐܕ̈ܝܐ ܕܟܠܗ ܠܗ. ܬܐܪܐ ܘܫܘܪܬܐ. ܕܓܒܪܐ ܡܢܘܡ ܒܢ̈ܝܗܘܢ.
ܘܡܛܠ ܐܫܪܪܗ ܕܟܡ ܦܓܪܐ. ܗܘ ܕܒܘܫܐ ܘܡܬܡܠܠ ܒܗ.
ܗܘܝܘ ܕܝܢ. ܒܘܦܐ ܕܡܬܐܕܝܐ. ܗܕܐ ܕܒܗ ܐܘܟܝܬܐ ܐܠܗܝܢ ܗܘܬ
ܒܡܘܪܐ ܒܫܘܚܬܐ ܡܕܡܝܬ ܠܐܘܟܡܘܬܐ. ܒܡܫܚܬܐ ܡܢܘܫ ܡܪ̈ܘܫܝܢ
ܘܟܕܘܟ̈ܪܐ ܫܚܝܢ̈ܐ. ܡܢ ܫܚܘܬܗ ܘܐܘܟܡܘܬܗ. ܠܫܘܪܬܐ ܕܙܕܝܩܘܬܐ
ܠܬܫܒܘܚܬܗ. ܒܡ ܐܚܪ̈ܢܝܬܐ ܕܡܛܠ. ܐܚܪܢܐ ܬܘܒ. ܥܠ ܐܠܗܐ
ܘܥܠ ܦܘܩܕܢܐ ܫܪܒܝܬܐ ܡܫܡܫܝܢ ܒܗ ܐܝܟ ܕܒܢ̈ܝܐ ܚܘܕܝܐ.
ܘܡܛܠ ܕܐܠܗܘܬܗ ܒܟܠ ܡܠܫܢ̈ܐ ܗܘܘ ܘܐܬܪ̈ܕܘܫܫܘ. ܐܝܟ ܕܠܐ
ܐܫܠܡ[1] ܕܐܠܗܐ ܗܢܐ ܐܟܘܬ ܪܘܚܢ̈ܐ. ܠܒܪ̈ܝܬܐ ܦܪ̈ܘܫܐ ܫܡܝܢܗ
ܠܡܫܪܪܐ ܗܕܐ. ܕܡܢ ܟܬܒܐ ܦܪ̈ܝܫܐ ܕܒܗܘܢ ܐܬܓܠܝܢ ܘܡܢ
ܠܥܬܝܕܘܬ ܐܚܘ̈ܬܐ ܕܟܠܗܘܢ ܐܬܦܫܛ. ܚܝ ܕܝܢ ܠܡܪܝܬܐ
ܒܫܩ̈ܠܐ ܕܒܗ ܡܫܘܕܥܝܢ ܒܫܡܗ.

D. h. „Auch das Hohelied d. h. das Lied der Lieder oder den Gesang der Gesänge hat er (Salomo) in Versmassen abgefasst, nachdem er von seinem Vater diese Art gelernt hatte. In ihm kommt weder der Name des Herrn,

[1] Ms. ܐܫܠܡܘܗ.

noch der Name Gottes vor. Und mannigfaltige Gedanken hat man darüber. Der selige Ausleger (Theodor v. Mops.)[1] samt allen, die in seinen Fusstapfen wandeln, beziehen es auf die Tochter Pharaos. Denn da Salomo sich in seiner Weisheit mit allen Königen, die um ihn herum (wohnten), verschwägerte — nicht geschah das aus Fleischeslust, sondern erstens, damit er sich selbst und dem Volke Ruhe verschaffte vor den Kriegen, zweitens aber damit er Musse hatte zum Bau des Tempels und des königlichen Palastes — so nahm er auch die Tochter Pharaos zu den Weibern. Und da diese wie alle Ägypterinnen und Äthioperinnen schwarz war und die schönen Hebräer und Hebräerinnen samt den andern Königstöchtern sie wegen ihrer Hässlichkeit und wegen ihrer kleinen Gestalt und wegen ihrer schwarzen Farbe auslachten, so baute er, damit sie sich in ihrem Innern nicht erzürnte und nicht etwa Feindschaft zwischen ihm und dem Pharao, ihrem Vater, gesät werde, ihr besonders das prächtige Haus aus schönen Steinen und Gold und Silber und dichtete dieses Lied in Versmassen auf sie. Und fortwährend beim Trinkgelage besang man sie vor ihm, ihr zu Ehren. Und er thut kund, dass sie schwarz und schön und von ihm geliebt ist. Aber Gregorius von Nyssa[2] und Johannes Chrysostomus[3] und andre stimmen damit nicht überein, sondern sie sagen sich: Wenn es gesungen wurde auf die Tochter Pharaos, warum wurde es (dann) mit diesen heiligen Schriften verbunden, die da Glieder eines Leibes der göttlichen Heilsökonomie sind?

1 cfr. aus den Akten des 5. ökumenischen Conzils Mansi IX, col. 225 f.

2 Zu Gregorius von Nyssa cfr. sein Proeemium ad Olympiadem, das er seinem Commentar zum Hohenliede (Migne, Tom. 44 col. 756 ff.) vorausschickt.

3 Johannes Chrysostomus wird sich wohl in den verloren gegangenen Partien seiner Synopsis sacrae scripturae darüber geäussert haben.

Ferner, heisst es, hat er das Lied ihr zu Ehren und ihr zum Ruhm gedichtet, oder ihr zur Schmach und ihr zur Schande? Und wenn man sagt: „Ihr zum Ruhm", sieh, wahrlich keine kleine Schmach ist an ihr erfunden worden. „Es haben mich", so sagt sie „die Wächter, die in der Stadt herumschweiften, gefunden; es haben mich geschlagen und verwundet, es haben mein Kleid (meinen Schleier) von mir genommen etc." (5, 8) „Und ich sprach: Die Palme will ich ersteigen und ihre Zweige ergreifen etc." (7, 9). Also war sie eine Hure, die in den Nächten auf den Strassen und Plätzen herumschweift, oder eine Wahnsinnige, die auf die Palmen und Bäume hinaufsteigt. Wiederum, wenn deshalb, weil er sie schwarz genannt hat: „Ich bin schwarz und schön, ihr Töchter Jerusalems etc." (1, 4), angenommen wird, dass (das Lied) auf die Tochter Pharaos gedichtet sei, die da schwarz von Farbe war, so nennt er sie doch ein wenig weiter unten Šîlumaitâ d. h. weiss und gelb, z. B. „Kehre um, kehre um Šîlumaitâ etc." (6, 12). Deshalb deuten es diese Erklärer auf Christum und auf die Kirche, die Tochter der Völker, (und sagen), dass es Salomo dem Psalm: „Sprudle, mein Herz, gute Worte" (Psalm 45, 1) nachgedichtet und angepasst habe, so dass sie beide auch ein Thema hätten: Der Bräutigam nämlich und König sei Christus, die Braut die Kirche, Salomo der Friede, die Töchter Jerusalems und die Jungfrauen die Seelen. So auch jenes: „Wir haben eine kleine Schwester, aber Brüste hat sie nicht etc." (8, 8). (Hier bedeutet) die Schwester die Seele, die eine Verwandte der geistigen Wesen ist. Die Brüste, die sie nicht hat, sind die Contemplation und die (Werk-)Thätigkeit, deren sie durch ihre Sünden und durch ihr Gefangensein im Leibe beraubt ist. Jenes: „Am Tage, da man mit ihr redet" (8, 8) heisst „am Tage, da sie gerichtet wird." Sie, die da, obgleich sie anfänglich

durch die Sünde, die dem Schwarzen gleicht, schwarz war, trotzdem durch die allerheiligste Waschung und durch den rechten Lebenswandel von ihrem Schmutz und ihrer schwarzen Farbe zur weissen Farbe der Gerechtigkeit umgewandelt wurde und dergleichen mehr. Andere[1] hinwiederum deuten es auf Gott und die israelitische Gemeinde nach der jüdischen Vorstellungsweise. Und weil die drei Parteien (anerkannte) Lehrer und orthodox[2] sind, so haben wir, damit man nicht von mir meine, ich wäre ein Zerstörer der geistlichen Väter, dieses Lied den klugen Gedanken überlassen, dass es von ihren eisernen Zähnen wiedergekäut und von ihrer aller attischen Zungen ausgelegt werde. Wir aber erklären nur die schweren Worte, die sich darin finden".

Die Vorrede zu Iob beginnt fol. 180b, Zeile 10 und lautet also:

ܛܘܒܢܐ ܕܝܢ ܐܝܘܒ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܐܝܟ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܡܫܒܚ
ܐܪܡܝܐ ܒܓܢܣܗ. ܗܘܐ ܒܙܒܢ ܡܠܟ̈ܐ ܒܢܝܐ ܒܥܘܕܡ
ܡܠܟܘ. ܕܗܘܐ ܠܟܡ ܝܘܒܒ ܗܘ ܒܪ ܙܪܚ ܢܣܝܒܐ ܕܡܢ ܐܒܪܗܡ.
ܡܢ ܠܐ ܒܥܡܘܪ̈ܝܐ ܕܐܬܬܣܡ ܡܢ ܒܒܢܝܐ. ܘܐܦܠܐ ܒܗ ܒܒܒܢܝܐ
ܡܠܟܐ ܗܘܐ. ܐܠܐ ܡܛܠ ܕܐܫܬܡܥ ܒܡܫܝܚܘܬܐ ܕܥܣܘ ܐܝܟ ܕܫܡܗ
ܝܘܒܒ. ܫܢܝܗ ܘܐܦ ܡܠܟܘ. ܕܗܘܝܘ ܐܝܘܒ ܒܪ ܙܪܚ ܒܪ
ܪܥܘܐܝܠ[3] ܒܪ ܥܣܘ ܒܪ ܐܝܣܚܩ ܒܪ ܐܒܪܗܡ. ܘܐܝܬܘܗܝ ܡܢ
ܒܢ̈ܝ ܒܢ̈ܝܐ ܕܒܣܦܪܐ ܐܝܬܘܗܝ ܕܥܣܘ. ܕܝܠܝܕ[4] ܠܪܥܘܐܝܠ

[1] So Rabbi Simon ben Gamaliel als erster.

[2] Als Exegeten durften Gregor und Chrysostomus von orthodoxen Nestorianern dem Theodor nicht gleichgestellt werden cfr. 2. Kanon der 585|86 unter dem Katholikos Išô'yâbh abgehaltenen Synode bei Braun, Buch der Synhados pag. 196 und 198; ferner das Glaubensbekenntnis der Synode des Katholikos Sabhr-îšô' vom 3. Mai 596 bei Braun l. c. pag. 285.

[3] Ms. nur ܥܘܐܝܠ. [4] Ms. nur ܝܠܝܕ.

ܡܫܡܫܢܘ ܕܐܝܘܒ. ܐܠܐ ܕܝܢ ܐܝܟ ܕܡܫܠܡܝܢܢ ܝܘܒܒ ܡܢ ܒܢܝ
ܥܝܣܘ. ܘܒܟܠܗܘܢ ܒܗ ܐܒܗܬܐ ܕܗܘܝܘ ܠܗ ܐܝܘܒ ܕܢܦܠ.
ܒܫܢܬܐ ܕܝܢ ܩܕܡ ܒܢܝ ܒܫܡܗ ܐܠܗܘܗܝ ܕܒܗܪܐ ܕܡܢܝܢܐ ܕܡܠܟܐ.
ܝܘܒܒ ܒܪ ܙܪܚ ܐܠܝܦܙܘ. ܐܬܝܢ ܕܝܢ ܡܢ ܩܕܡ ܢܒܘܬܐ ܕܡܘܫܐ
ܘܐܬܝܚܕ. ܒܫܢܬ ܥܠܡ ܕܒܡܘܬ ܒܪ ܐܒܪܗܡ. ܘܐܝܟ ܡܫܠܡܢܘܬܐ
ܒܟܬܒܐ ܘܕܐܣܛܪܝܐ. ܒܬܪ ܕܟܠܗ ܫܢܝܢ ܠܡܪܝܡ ܒܡ ܒܢܘܗܝ.
ܢܫܟܚ ܒܢܝܐ ܗܘܐ ܐܝܘܒ ܕܢܚܬ ܐܦ ܠܡܕܝܢ ܠܡܡܡܢ[1] ܒܥܘܪܐ.
ܕܢܚܬ ܒܪܐ ܢܡܘܣ. ܗܘ ܕܐܬܚܫܒܬ ܡܢ ܚܫܝܡ ܒܪ ܢܚܘܪ.
ܘܡܢܗ ܐܬܚܒ ܒܪܘܚܗ ܒܥܒܪܐ ܒܢܩܘܗܝ ܡܕܝܢܬܐ ܕܡܠܟܘ
ܒܢܫܬܘܬܗܘܢ[2]. ܘܗܘ ܗܘ ܠܡ ܕܩܪܝܬ ܒܪܝܟ ܢܫܘܐ.
ܘܫܟܝܪ ܐܦ ܠܡܒܪܟܘ ܕܡܩܪܒ. ܕܩܪܝܒ ܡܝܬܐ ܒܪܝܟ
ܢܫܘܐ. ܘܠܐ ܐܬܚܙܝܬ ܕܐܝܟܐ[3] ܒܗܘ ܫܘܟܠܐ ܡܟܝܠܐ. ܘܩܡ
ܐܠܐ ܐܚܪܢܐ ܒܪܝܫܐ ܐܘܟܝ ܐܝܘܒ ܒܢܝܐ ܗܘܘ ܐܚܪܢܐ. ܐܬܪܐ ܕܝܢ
ܒܗܝ ܕܡܪܟܐ ܕܒܪܝܬܐ. ܘܐܠܦܢ ܐܡܪܘ ܕܡܬܝܢܝܬܗܘܢ. ܒܗܪܐ. ܗܟܝܠ
ܒܗܘ ܠܡ ܚܙܝ ܐܦܪ ܛܘܒܐ ܡܫܡܫܐ. ܒܟܠ ܕܚܠܐ ܕܚܝܠܐ
ܠܐܪܐ ܕܒܪܝܬܐ. ܡܟܡܢܐ ܠܡܛ ܐܦ ܒܟܠܗ ܘܡܒܪܗ ܘܕܘܟܠܐ
ܕܐܬܩܢܘܗܝ. ܗ̈ܘ. ܡܫܟܠܐ ܗܘ ܕܢܠܟ ܗܘܐ ܒܪܗ[4]. ܘܫܪܪܐ ܗܘ
ܡܫܡܫܢܐ. ܕܒܥܘܪܐ ܠܡ ܕܒܠܫܡܐ ܐܠܗܘܗܝ ܗܘܐ ܐܝܘܒ. ܗܘܝܘ
ܒܪ ܢܝܚܐ ܒܢܝ ܡܫܪܝܐ ܠܡܕܝܢ ܒܒܝܬ ܡܫܐ. ܠܒܠܐ ܕܝܢ
ܢܨܚܘܗܝ ܕܐܝܘܒ ܕܐܝܟ ܒܠܐܘ ܒܪܝܟ ܡܙܕܝܘܬܐ. ܚܕ ܡܢ ܐܠܗܘܗܝ
ܐܠܗܘ ܒܘܪܟܐ. ܒܗܝ ܕܝܢ ܐܠܗܘܗܝ. ܐܝܘܒ ܕܒܗܢ. ܕܟܠ ܫܡܗܘܢ
ܐܬܩܪܝܘ ܐܦܝ ܐܬܪܐ. ܐܚܪܢܐ ܕܝܢ ܐܠܗܐ ܕܡܢ ܠܡܦ. ܘܒܪ ܒܗܫ.
ܘܠܒܠܐ[5] ܒܕܡܝ ܫܘܚܠܐ ܕܡܢ[6] ܒܢܝ ܡܠܝܨܐ ܕܪܘܒܠܗ ܘܐܒܪܗܡ.
ܐܠܒܗ ܕܝܢ ܒܒܠܒܗ ܕܛܘܒܐ ܐܝܘܒ ܐܝܟ ܕܫܘܪܝ ܩܫܝܬܐ
ܕܡܢܗܘܢ ܐܠܗܘܗܝ ܐܦ ܝܘܐܝܫ ܒܪܘܫܠܡܘܫ. ܐܠܗܐ

[1] Ms. ܠܡܡܢ. [2] Ms. ܢܫܘܢ'. [3] Ms. ܐܝܟܐ. [4] Ms. ohne ܒܪܗ. [5] Ms. "ܘܠܒܠܐ. [6] Ms. nur ܡܢ.

[illegible]

Übersetzung: „Der selige Iyôbh ist nach der Überlieferung der LXX[1] ein Edomiter von Geburt gewesen. Also steht nämlich im Griechen[2] am Ende seines Buches geschrieben: Dieser Yôbhâbh ist der Sohn Seraḥ's, der Fünfte, der von 'Abhrâhâm stammt. Obgleich das weder im Syrer, der aus dem Hebräer[3] übersetzt wurde, noch im Hebräer geschrieben steht, so hat man's, weil man unter den Nachkommen Esaus einen Menschen mit Namen Yôbhâbh fand (Gen. 36, 34), dennoch geglaubt und auch geschrieben, dass Iyôbh ein Sohn Seraḥ's, des Sohnes Rĕʿuêls, des Sohnes Esau's, des Sohnes Isḥaq's, des Sohnes 'Abhrâhâm's sei und dass er zu den Nachkommen der Basmath, des Weibes Esaus, gehöre, die den Rĕʿuêl, den Grossvater Iyôbh's, gebar. — Es gehört aber auch ein Mann mit

[1] Išôʿdâdh kennt also die LXX in irgend einer Gestalt.

[2] Der Grieche und die LXX sind also identisch.

[3] Es gab also wohl für Išôʿdâdh auch einen Syrer der aus dem Griechen übersetzt war.

Namen Yôbhâbh zu den Söhnen Yoqtan's (Gen. 10, 29) und von ihm haben einige gefaselt, er sei Iyôbh, der Gerechte. In Wahrheit aber gehört er zu den Nachkommen Esaus und wird in der Reihe der Aufzählung der Könige Yôbhâbh, der Sohn Seraḥ's, genannt. Er erschien aber vor dem Gesetz Moses und ward erkannt im 60. Jahre Ya'qubh's, des Sohnes Isḥaq's. Und nach der hebräischen Überlieferung und der Anderer (heisst es): Nachdem Ya'qubh mit seinen Söhnen nach Ägypten gegangen war, nahm sich dieser Iyôbh, der auch nach Ägypten hinabgezogen war, um Getreide zu kaufen, Dînâ, die Tochter Ya'qubhs zum Weibe, dieselbe, die von Šekhîm, dem Sohne Ḥemôr's, verführt wurde. Und mit ihr erzeugte er jene seine 10 ersten Kinder, die da in seinen Versuchungen starben. Und sie war's, die zur Zeit der Versuchung schmähte und auch ihren Mann anstachelte, dass er schmähen möchte, weshalb sie zur Zeit der Versuchung starb und nicht gewürdigt wurde, jenen glücklichen Wechsel zu sehen. Und von einem andern arabischen Weibe liess Iyôbh jene andern Kinder hervorgehen. — Sein Vaterland aber war Us im Lande der Araber, deren Hauptstadt Bosra ist.[1] „Es kann nämlich“ so spricht der selige Ausleger „jeder, der da will, ins Land der Araber gehen und dort sein Haus und sein Grab und den Ort seiner Kämpfe d. h. jenen Aschenhaufen, wo er sass, sehen“.[2] Und es bezeugt der Ausleger: „In der Kraft der Jugend war Iyôbh damals, als die Kinder Israel wegen der Hungersnot nach Ägypten gingen.“ Drei waren aber die Freunde Iyôbh's, die zur Zeit seiner Heim-

[1] Josephus (Antiquit. IV, 7, 4) verlegt Bosra nur an die Grenzen Arabiens, aber Stephanus von Byzanz (cfr. Merx in Schenkels Bibellexikon 1875, Bd. V, pag. 587) nennt es geradezu eine arabische Stadt.

[2] cfr. den Artikel Uz in Schenkels Bibellex. l. c. pag. 587.

suchung zu ihm kamen. Der erste war Elihû von Bus. Bus aber war der Bruder von Us und nach ihren Namen wurden jene Länder genannt. Der zweite aber 'Elîphaz, der von Taimân und ein Sohn 'Esau's war (Gen. 36, 3). Und der dritte Bildâdh von Šûåḥ, der zu den Kindern der Qeṭurâ, dem Nebenweibe Abhrahams (Gen. 25, 1f), gehörte. — Es schrieb aber das Buch des seligen Iyôbh, wie viele bezeugen, zu denen auch Johannes Chrysostomus gehört, der göttliche Moses[1] in jenen 40 Jahren, welche die Kinder Israel in der Wüste verweilten. Nach dem seligen Ausleger aber verhält sich die Sache anders. Nämlich[2]: Was den seligen Iyôbh betrifft, so war sein Name angesehen bei allen Völkern, und die ausgezeichnete Haltung seiner Tugend und auch in seiner Prüfung wurde in jedem Volke und in jeder Nation und in jedem Geschlechte und in jeder Sprache erzählt. Aber nach der Rückkehr der Kinder Israel aus Babel, bemühte sich ein Hebräer, der sehr erfahren und gelehrt war und zwar auch in der Gelehrsamkeit der Griechen, in einer Schrift die Geschichte des Gerechten zu überliefern. Und damit er die Geschichte ausschmückte, verband er mit ihr künstliche Worte der Poeten. Denn auch in Versmassen verfasste er es (das Buch), um es den Lesern besonders angenehm zu machen. Aber wir lernen die Vortrefflichkeit des Gerechten aus dem anbetungswürdigen Munde Gottes, der ihn mit

---

[1] Das war auch die Ansicht des Ḥanânâ von Ḥĕdhayâbh, cfr. den zweiten Kanon der 585/86 unter Išô'yâbh abgehaltenen Synode bei Braun, Buch der Synhados pag. 198: „Dennoch (obgleich das Buch Iob von einem Sophisten verfasst ist) haben sie (Ḥanânâ und seine Anhänger) gewagt, zu sagen, dass der Gottesmann Moses das Buch des sel. Iob geschrieben".

[2] cfr. aus den Akten des 5. ökumenischen Conzils vom Jahre 553 Mansi IX, col. 223ff. und Leontius von Byzanz contra Nest. et Eut. bei Migne, Tom. 86, pars 1, col. 1365, B|C.

Nôăḥ und Iyôbh und Dâniyêl aufzählte, (indem er sagt): Wenn Nôăḥ und Iyôbh und Dâniyêl vor mich träten, so sollen sie nicht retten u. s. w. (Hes. 14, 14 und 20)."

Die Anlage des Commentars kann am besten an den im Folgenden mitgeteilten Proben aus Dodekapropheton und Psalter erkannt werden.[1]

Es erübrigt daher hier nur noch einen Blick auf die ausserordentlich grosse Reihe von Autoren zu werfen, die in unserem Werke citiert werden.

Von syrischen Autoren werden angeführt:

aus dem IV. Jahrhundert

1. ܡܪܝ ܐܦܪܝܡ fol. 145b, 13 u. öfter = Mâr Ephraem cfr. Assem. B. O. I, pag. 25ff.
2. ܐܝܣܚܩ ܚܕ ܡܢ ܬܠܡܝܕܘܗܝ ܕܡܪܝ ܐܦܪܝܡ fol. 124b, 24 (Samuelis) = Isḥaq, einer von den Schülern Mâr Ephraems cfr. Assem. I, pag. 165.

aus dem V. Jahrhundert

3. ܡܪܝ ܢܪܣܝ fol. 8a, 5 (Genesis), fol. 84a, 26 (Leviticus), fol. 128b, 1 (Samuelis) = Mâr Narsâi cfr. Assem III, 1, pag. 63ff.

[1] Der Vollständigkeit halber bemerke ich noch Folgendes: Die Erklärungen des Bibeltextes werden, ohne dass ein Grund dafür erkennbar wäre, bald mit, bald ohne einleitende Formeln eingeführt. Die üblichsten Formeln sind: ܗܘܝܘ = ܗ̄ܘ cfr. Hos. 1, 2, 11; ܨܒܐ ܚܠܦ cfr. Hos. 8, 10. ܚܠܦ ܕ cfr. Hos. 8, 4 u. 13, 15; ܚܠܦ ܗ̄ܘ ܕ cfr. Hos. 12, 2; ܡܛܠ ܚܠܦ cfr. Hos. 4, 2; ܢܘܢ ܚܠܦ cfr. Hos. 2, 12; ܐܦܢ ܠ cfr. Hos. 5, 1 und 10, 4; ܦ̈ܢܐ ܠ cfr. Hos. 13, 14; ܠܗ̈ܘܢ ܕ cfr. Hos. 5, 8. — Citate aus andern Schriftstellern werden bald durch ܠܡ angedeutet (cfr. Hos. 2, 15. 7, 8. 8, 13 u. s. w.), bald durch Wendungen wie „Einige" (Jon. 3, 1), „Andere" (Hos. 3, 2. Joel 1, 19), „Oder" (Hos. 4, 9. 5, 1), „Entweder — oder" (Hos. 1, 2), „Wiederum" (Hos. 2, 2. 4, 8), bald auch durch ausdrückliche Namhaftmachung der Autoritäten. In den meisten Fällen wird indess das fremde Eigentum nicht ausdrücklich als solches gekennzeichnet.

4. ܐܒܪܗܡ ܕܒܝܬ ܪܒܢ fol. 84a, 26 (Leviticus) = 'Abhrâhâm von Bêth Rabân cfr. Assem. III, 1, pag. 71.

5. ܝܘܚܢܢ ܕܒܝܬ ܪܒܢ fol. 259a, 24 (Hesekiel) u. fol. 87b 10 u. 15 (Numeri) = Yôḥanân von Bêth Rabân cfr. Assem. III, 1, pag. 72.

Diese drei letzten Schriftsteller und ihre orthodoxen Nachfolger an der Schule zu Nisîbis scheinen mir unter dem Collectivum ܐܣܟܘܠܐ fol. 160a, 20 (Proverbien) = die Schule und unter ܡܫܠܡܢܘܬܐ ܕܐܣܟܘܠܐ fol. 7a, 36 (Genesis) = die Überlieferung der Schule zusammengefasst zu werden.

aus dem VI. Jahrhundert

6. ܡܪܝ ܐܒܐ fol. 159b, 14 (Proverbien) = Mâr 'Abhâ I cfr. Assem. III, 1, pag. 75.

7. ܦܘܠܘܣ ܡܝܛܪܦܘܠܝܛܐ fol. 145b, 10 (Könige) = Paulus der Metropolit (von Nisîbis) cfr. Assem. III, 1, pag. 87.

8. ܚܢܢܐ fol. 188b, 22 u. 24 (Job), fol. 300b, 1 (Psalmen), fol. 202a, 29 (Jesaia) und fol. 258a, 24 (Hesekiel) = Ḥanânâ von Ḥĕdhayâbh cfr. Assem. III, 1, pag. 81ff.

9. ܐܦܡܝܐ fol. 175a, 22 (Qoheleth) = Yôḥanân von Apamea cfr. Assem. I, 430f. und III, 1, pag. 50.

aus dem VII. Jahrhundert

10. ܕܢܝܐܝܠ ܒܪ ܛܘܒܢܝܬܐ fol. 195a, 19 und fol. 206a, 4 (Jesaia) = Daniel bar Maryam cfr. Assem. III, 1, pag. 231.

11. ܝܫܘܥܝܗܒ fol. 300b, 1 (Psalmen) = Išôʿyâhb von Gĕdhâlâ cfr. Assem. III, 1, pag. 105ff.

aus dem VIII. Jahrhundert

12. ܛܝܪܢ fol. 207b, 5 (Jesaia), fol. 258a, 23 (Hesekiel) u.

fol. 167b, 17 (Sirach) = Gabhrîêl von Qaṭar[1] cfr. Assem. III, 1, pag. 172f.

13. ܝܥܩܘܒ ܐܘܪܗܝܐ fol. 189a, 31 (Hiob) = Yaʿqûbh von Edessa cfr. Assem. I, 468—94.

aus dem IX. Jahrhundert

14. ܡܝܟܐܝܠ fol. 15a, 9 (Genesis) u. fol. 87b, 16 (Numeri) = Mîkhâêl Ḥûzayâ cfr. Assem. III, 1, pag. 147.

Das sind, abgesehen von Mâr Ephraem und Yaʿqubh von Edessa, lauter Autoritäten, über deren exeget. Bemühungen wir bisher nur aus ʿAbhd-îšôʿs Kataloge unterrichtet waren. Wirkliche Proben ihrer exeget. Kunst bietet Isôʿdâdh zum ersten Male.

Von griechischen Autoren werden citiert:

1. ܕܝܘܢܘܣܝܘܣ fol. 6b, 19 (Hexaemeron) = Dionysius Areopagita cfr. Assem. III, 1, pag. 13.
2. ܐܦܪܝܩܢܘܣ fol. 140b, 3 (Könige) = Julius Africanus (Chronicon) cfr. Assem. III, 1, pag. 14.
3. ܐܘܪܝܓܢܝܣ fol. 279b, 2 (Vorrede zum Psalter) = Origenes.[2]
4. ܐܦܘܠܝܢܪܝܣ fol. 277b, 17 (Vorrede zum Psalter) = Apollinaris von Laodicea.[3]
5. ܒܣܝܠܝܘܣ fol. 4b, 28 (Hexaemeron) = Basilius cfr. Assem. III, 1, pag. 20f.

---

[1] Wie Nöldeke mir mitteilt, irrt Assem., wenn er Qaṭar = Baktrien setzt. Es gehört vielmehr zu Arabien und ist mit Baḥrain identisch.

[2] Er wird an der citierten Stelle um seiner allegorischen Schriftauslegung willen geradezu der „Gottlose" (ܪܫܝܥܐ) genannt und mit den Poeten und Mathematikern (ܦܘܐܛܐ ܘܡܬܡܛܝܩܝܐ) auf eine Stufe gestellt.

[3] Er wird wegen seiner nach Pindarischem Muster geschriebenen Oden zurückgewiesen und mit den Erzketzern Menander und Kerdon auf eine Stufe gestellt.

6. ܓܪܝܓܘܪܝܘܣ ܕܢܘܣܘܣ fol. 176a, 29 (Vorrede zu Cantic.) = Gregor von Nyssa cfr. Assem. III, 1, pag. 21 f.
7. ܬܐܘܠܘܓܘܣ fol. 10a, 16 (Hexaemeron) u. fol. 170a, 12 (Qoheleth) = Gregor von Nazianz cfr. Assem. III, 1, pag. 23 f.
8. ܝܘܐܢܝܣ fol. 189b, 10 (Job) oder ܟܪܘܣܘܣܛܘܡܘܣ fol. 176a, 29 (Vorrede zu Cantic.) = Johannes Chrysostomus cfr. Assem. III, 1, pag. 24 ff.
9. ܩܘܪܝܠܘܣ fol. 197a, 13 (Jesaia) = Cyrill von Alexandrien cfr. Assem. III, 1, pag. 354 f.
10. ܡܦܫܩܢܐ fol. 4a, 16; fol. 5b, 7; fol. 7a, 12; fol. 8a, 7 u. 18; fol. 12a, 3; fol. 15a, 19 (Sämmtliche Stellen aus dem 1. Capitel der Genesis) = Theodor von Mopsuestia cfr. Assem. III, 1, pag. 30 ff.

Ausserdem noch:

11. ܐܪܝܣܛܘܛܠܝܣ fol. 9a, 16 u. 23; fol. 11a, 22 (Hexaemeron) = Aristoteles.
12. ܕܝܘܕܘܪܘܣ fol. 2b, 16 (Einleitung zum ganzen Werke) = Diodorus Siculus.
13. ܝܘܣܦܘܣ fol. 143b, 6 (Könige) = Josephus.

Von Übersetzungen des Alten Testaments werden citiert:

1. ܥܒܪܝܐ fol. 195a (Jesaia) u. sehr oft = der Hebräer.
2. ܝܘܢܝܐ fol. 197a (Jesaia) u. sehr oft = der Grieche.
3. ܐܩܝܠܘܣ fol. 4a, 28 (Genesis) = Aquila.
4. ܣܘܡܟܘܣ fol. 135a, 22 (Samuelis) u. fol. 151a, 14 (Könige) = Symmachus.
5. ܬܐܘܕܘܬܝܘܢ fol. 213b, 22 (Hosea) = Theodotion.
6. ܐܘܢܩܠܘܣ fol. 4a, 9 (Genesis) = Onqelos.

§ 3.

Die Handschrift Brit. Mus. Or. 4524 verglichen mit dem Jerusalemer Manuskript Κοικυλιδης No. 10.[1]

Bei einer Vergleichung von Or. 4524 (L) mit Κοικυλ. No. 10 (I) finde ich im Ganzen 101 Varianten.[2]

Davon sind 5 rein orthographischer Natur.

Es schreibt nämlich:

	L	I
Hos. 4, 2	ܣܝܢܘܬܐ	ܣܝܢܐܘܬܐ
Sach. 13, 8	ܐܦܣܘܣ	ܐܦܣ̇
Sach. 14, 8	ܒܩ̈ܝܛܐ	ܒܩ̈ܛܐ[3]
Sach. 14, 8	ܕܗܕܝܪ	ܕܗܝܕܪ
Sach. 14, 21	ܡܢܟܣ̈ܬܐ	ohne Seyâmê (cfr. Nöld., Gramm. § 16C, Fussnote)

An 12 Stellen lässt sich nicht entscheiden, wer das Richtige bietet, da die Lesarten beider Codices sachlich resp. grammatisch möglich sind.

	L	I
Hos. 1, 2	ܡܙܢܝܐ	ܕܡܙܢܝܐ
Hos. 1, 2	ܒܝܢܝܐ	ܒܢܝܐ
Hos. 3, 1	ܚܒܪܐ	ܚܒܪܗ
Hos. 9, 13	ܠܡܩܛܠܢܐ	ܠܡܩܛܠܐ
Hos. 10, 14	ܢܦܠܚ	ܢܦܫ

[1] Das Ms. Κοικυλιδης No. 10 steht mir nur in einer Photographie der hier veröffentlichten prophetischen Abschnitte (cfr. mein Vorwort) zur Verfügung.

[2] Nicht berücksichtigt sind die durch Eingriffe einer zweiten Hand entstandenen Varianten oder Abkürzungen wie ܡ̄ für ܕܝܢ ܡܪܝܐ; ܫ̄ für ܫܡܝܐ u. s. w.

[3] Das kommt in einer aus Malabar stammenden Gruppe nestorianischer Pešittâhandschriften sehr häufig vor.

	L	I
Jon. 2, 1	ܕܐܚ	ܢܣܒ
Jon. 2, 1	ܬܠܬܐ	praem. ܕܬܠܬܐ
Jon. 2, 1	ܗ̣ܘܐ	ܗ̣ܘ
Jon. 2, 3	ܗ̣ܘܐ	om.
Jon. 3, 1	ܘܐܬܐܡܠܟ	ܕܐܬܐܡܠܟ
Sach. 11, 7	ܠܗܘܐ	ܠܗܘܕܐ
Sach. 14, 10	ܕܠܡܥܢܘܬܐ	ܡܥܢܝ̈

An 19 Stellen liegt ein beiden Handschriften gemeinsamer Fehler vor:

Sie schreiben nämlich beide Hos. 1, 2 ܠܗܘܢ für ܠܗܘܘܢ, Hos. 1, 4 ܕܝܙܪܥܝܠ für ܕܝܙ ܪܥܝܠ, Hos. 1, 4 ܢܚܘܡܐ ܚܒ für ܡܚܠܠ, Hos. 2, 2 ܐܦܬܢܘ̈ für ܐܦܠ, Hos. 2, 3 ܢܚܘܡܬܐ für ܚܚܘܡܬܐ, Hos. 2, 15 ܡܥܢܘ für ܡܥܢܘ̈, Hos. 9, 13 ܕܐܦ für ܕܐܦܡ, Hos. 10, 6 ܚܦܠܡܢ̈ܐ für ܚܦܠܡܢܐ, Hos. 12, 12 ܕܥܓܥܘ für ܕܥܓܥ, Joel 2, 20 ܕܚܡܕܢ̈ܛܐ für ܕܚܠܡܥܢܐ, Joel 3, 10 ܥܡܠܐ für ܡܢ ܥܡܠܐ, Jona (Vorwort) ܐܝܟ für ܐܡܠܐ, Jon. 4, 11 f. ܪܒܘܬܐ für ܪܒܘ, Sach. 12, 11 ܪܘܡܢܐ für ܪܘܡܢܐ und ܡܢ ܪܘܡܢܐ für ܚܒܬ ܪܘܡܢܐ, Sach. 14, 2 ܕܠܗ für ܠܗ, Sach. 14, 5 ܚܪܝܐ für ܚܪܚܐ und ܡܥܗ für ܡܥܡ, Sach. 14, 7 ܐܝܟ für ܐܠ.

An 50 Stellen liegen Wortveränderungen vor, die sich 40 × als Schreibfehler von L und nur 10 × als Schreibfehler von I herausstellen.

a) Die Schreibfehler von L: Hos 1, 2 ܕܡܥܡܕܢ̈ܝ und ܕܗܘܠܘܢ, Hos. 1, 4 ܕܠܗܘ, Hos. 1, 11 ܗ̇ܘ, Hos. 2, 12 ܕܚܚܕ̈ܚܚܬ, Hos. 2, 15 ܥܡܦܠܗܘ, Hos. 3, 2 ܠܐ ܐܝܟ und ܕܡܥܢܐ, Hos. 4, 4 ܠܗܘܐ, Hos. 4, 8 ܡܚܠܠܘܢ, Hos. 4, 14 ܕܚܠܠ, Hos. 4, 18 ܕܦܪ̈ܣܬܐ, Hos. 5, 8 ܐܘ, Hos. 7, 4 ܢܣܒ̣,

Hos. 7, 11 ܐܬܘܪ, Hos. 8, 13 ܕܒܚܘܬܐ, Hos. 9, 4 ܢܦܫܐ, Hos. 9, 8 ܦܚ̈ܐ und ܘܡܣܛܦ, Hos. 10, 6 ܕܢܦܩܘܒܪ, Hos. 10, 14 ܡܫܠܡܘ, Hos. 12, 10 ܠܥܡܘܪܐ, Hos. 14, 9 ܐܛܠܐ und ܡܛܪ̈ܬܐ, Joel 1, 17 ܡܥܨ̈ܬܐ, Joel 2, 20 ܘܐܬܪܡܣܝ, Joel 2, 28 ܘܡܚܙ̈ܘܢܐ, Joel 3, 10 ܡܣܠܦܘ, Jon. 1, 3 ܒܥܢ̈ܝܬܐ und ܒܚܘܡܝܗܘܢ, Jon. 1, 5 ܠܚܘܣܪܐ, Jon. 3, 3 ܡܦܪܢܣܘܬܐ, Jon. (Schluss) ܕܒܩܛܐ, Sach. 11, 10 ܦܘܩܕܢܐ, Sach. 11, 12 ܕܢܦܩܘܢ, Sach. 12, 10 ܘܒܟܘ, Sach. 12, 11 ܕܒܩܥܬܐ, Sach. 13, 7 ܪܥܘܬܐ, Sach. 14, 5, ܠܚܘܪܢܝ, Sach. 14, 6 ܪ̈ܓܠܝ.

b) Die Schreibfehler von I: Hos. 3, 2 ܡܢܩܦܬܗ, Hos. 3, 4 ܣܒܐ, Hos. 5, 1 ܠܢܨܘܬܐ, Hos. 7, 4 ܠܐܝܫ, Hos. 9, 8 ܘܐܝܟ, Hos. 11, 8 ܐܝܟ ܡܢ, Hos. 13, 1 ܐܝܟ, Sach. 9, 1 ܕܣܒܪܝܟ, Sach. 9, 7 ܡܥܡܘܩ, Sach. 9, 10 ܕܡܢܘܚ.

An 15 Stellen liegen Wortauslassungen vor, die sich 11 × als Fehler von L und nur 4 × als Fehler von I darstellen.

a) Die Wortauslassungen von L: Hos. 4, 4 ܟܗܢ, Hos. 4, 5 ܐܢܬ, Hos. 7, 14 ܕܐܬܚܕܬ, Hos. 8, 9 ܚܬܢܐ, Hos. 14, 9 ܒܪܘܬܐ, Joel 1, 4 ܟܠܗ, Jon. 4, 11 ܕܝܢ ܡܘܢܝ, Jon. 4, 11 ܡܢ ܕܝܢ ܩܒܠ ..... ܕܒܥܒܕܐ (per hom.), Sach. 9, 13 ܡܢ ܡܘܢܝ ܗܘܐ (per hom.), Sach. 11, 7 ܠܒܥܒܕܐ ?, Sach. 14, 13 ܣܒܪܘܗ.

b) Die Wortauslassungen von I: Hos. 11, 4 ܘܐܝܟ ܚܒܪܐ ..... ܢܝܫܐ ܐܢܘ (per hom.), Sach. 9, 7 ܡܥܡܘܩ ..... ܗܘܝܘ ܕܝܢ, Sach. 12, 7 ܡܡܠܟܬܐ ..... ܐܝܣܪܐܝܠ (per hom.), Sach. 14, 6 ܩܬܐ.

Zusammenfassendes Urteil: Soweit man aus den vorliegenden beiden Handschriften schliessen kann, ist der Text zu Isôʿdâdh's alttestamentlichen Commentaren gut erhalten. Die Handschrift I, die schon um ihres höheren

Alters willen (XIII. Jahrhundert nach dem Urteil von Κοικυλιδης) ein besonderes Interesse in Anspruch nimmt, hat sich nach Massgabe unserer Untersuchung sowohl hinsichtlich der Wortveränderungen, als auch hinsichtlich der Wortauslassungen am meisten frei von Fehlern erhalten. Ihr Text, verglichen mit L, muss als der bessere angesehen werden. Dennoch kann auch L bei künftigen Publikationen aus Isôʿdâdh nicht entbehrt werden. Denn die Handschrift L ist trotz der 19 Fehler, die sie mit I gemeinsam hat, dennoch keine blosse Abschrift von I, da sie an 4 Stellen, wo I zum teil recht umfangreiche Wortauslassungen hat, den vollständigen Text bietet. Die gemeinsamen Fehler werden daher vorläufig wohl am besten so erklärt, dass man beide Handschriften auf eine schon nicht mehr ganz fehlerfreie Vorlage zurückführt. Diese Vorlage kann weit über das 13. Jahrhundert zurückreichen und uns mit der Zeit Isôʿdâdh's selbst in unmittelbare Berührung bringen.

§ 4.

Der Commentar des Nestorianers Išôʿdâdh die Hauptquelle für die exegetischen Arbeiten der Monophysiten des Mittelalters.

Gregorius Barhebraeus hat in seinen viel gerühmten Scholien zum A. T. in irgend einer Form die Commentare des Theodor von Mopsuestia benutzt. Das hat für die Auslegung zum Psalter schon Baethgen (Z. A. W. 1885, Heft I, pag. 99f) angedeutet[1], für die zum Dodekapropheton haben

[1] Es liegt auf der Hand, dass Barhebraeus bei einem so viel gelesenen und ausgelegten Buche wie dem Psalter das Theodor'sche Eigentum nur mit der allergrössten Vorsicht und Einschränkung verwerten durfte. Dennoch ist auch hier die Thatsache der Benutzung Theodors mit den Händen zu greifen. Nur beachte man, dass sich hier das Verhältnis des Barhebraeus zu Išôʿdâdh anders stellt als im

es die Fussnoten der sub pag. 1—100 gegebenen Übersetzung bewiesen.[1]

In welcher Recension hat Barhebraeus den Theodor von Mopsuestia in seine Scholien aufgenommen? Nun, wenn wir allein die Scholien zum Dodekapropheton ins Auge fassen, so dürfen wir sagen: In der Recension, in welche ihn Isôʿdâdh im 9. Jahrhundert hineingegossen hat. Denn erstens bietet Barhebraeus nichts Theodor'sches, was sich nicht auch bei Isôʿdâdh fände.[2] Zweitens bringt er die Gedanken aus Theodor in Anlehnung an den von Išôʿdâdh geprägten Wortlaut (cfr. die Fussnoten zu Hos. 1, 11 a. 2, 15 a. 2, 15 b. 13, 14. Sach. 9, 11 a. 11, 2 b und die zu 11, 5). Drittens bringt er Theodor'sches Eigentum mit Vorsätzen (cfr. die Fussnoten zu Jon. 3, 1 d) und Nachsätzen (cfr. die Fussnoten zu Hos. 1, 4 b. 10, 6), wie sie nur bei Isôʿdâdh sich finden. Ja die Scholien des Barhebraeus sind geradezu ein fortlaufendes Excerpt aus Isôʿdâdh, dem der vorsichtige Maphrĕyân zur Wahrung des orthodoxen Scheines nur einige Citate aus Ephraem u. s. w. als monophysitisches Mäntelchen umgehängt hat. Folgende Analyse der Scholien zu Hosea, Joel, Jona und Sach. IX—XIV, zu

Dodekapropheton. So steht z. B. auf Grund unserer Fussnoten zu den im Anhang veröffentlichten Psalmen felsenfest, dass Barhebraeus den Theodor nicht nur in der bei Išôʿdâdh vorhandenen Gestalt vor sich gehabt hat (cfr. Pslm. 68, 9, 15 f., 22 a, 23 a, 26 f.; 69, 1, 8; 45, 3, 4 c, 8 c, 13), sondern auch in der Gestalt von Th^{b}. (cfr. Pslm. 68, 18 a, 21, 23 b, 24, 28 u. s. w.). Oder sollten wirs an den letztgenannten Stellen überhaupt nicht mit Theodor'schem Eigentum zu thun haben?

[1] Auch Renaudot, Liturg. Orient. Tom. 2 pag. 622 sagt schon von Theodors syr. Evangeliencommentar: Imo a Jacobitis reformata est illa versio commentariorum in evangelia, rejectis illis, quae ad nestorianam haeresin spectabant, ut a suis hominibus sine offendiculo legi possent, quod testatur Abulbircat.

[2] Die Stelle Hos. V, 8 ist in der Fussnote zu folgender Quellenanalyse erklärt.

der ich die Barhebraeus-Ausgabe von B. Moritz, Leipzig 1882 zur Hand zu nehmen bitte, mag diese Behauptung veranschaulichen.

Versuch einer Quellenanalyse der Scholien des Barhebraeus

a) zu Hosea

Die Einleitung (Zeile 3—6) ist nicht aus I (Išôʿdâdh), sondern aus Ephraem Assem. Oper. omn. Tom. II pag. 234 A.

I, 1 nicht aus I, sondern aus M (Werke der Massorethen).

I, 2—4 aus I.

I, 6 nicht aus I, sondern aus M.

I, 8f. nicht aus I, sondern aus Ephraem pag. 235 C u. D.

II, 1—16 aus I.

III, 1a nicht aus I, sondern vielleicht aus Cyrill Migne, Tom. 71 col. 101 C.

III, 1b nicht aus I, sondern aus M.

III, 1c nicht aus I, Quelle noch nicht nachweisbar.[1]

IV, 2—4 aus I.

IV, 2a nicht aus I, Quelle noch nicht nachweisbar.

IV, 2b—4 aus I.

IV, 5a nicht aus I, sondern aus Ephraem pag. 238 F.

IV, 5b—8 nicht aus I, Quelle noch nicht nachweisbar.

IV, 9—17 aus I.

IV, 19a nicht aus I, sondern aus M.

IV, 19b—VI, 7 aus I.[2]

VII, 4a nicht aus I, sondern aus M.

VII, 4b aus I.

VII, 4c nicht aus I, sondern aus Ephraem pag. 241 F/242 A.

VII, 5—11 aus I.

---

1 Aller Wahrscheinlichkeit nach werden viele Stellen, zu denen ich schreibe: „Quelle noch nicht nachweisbar" auf Barhebraeus selbst zurückgeführt werden müssen. Er muss doch wenigstens etwas Selbstständiges zum Ganzen beigetragen haben.

2 Das Schlusssätzchen von V, 8: ܘܐܦܪܝܡ ܠܥܣܪܐ ܫܒ̈ܛܐ ܡܫܘܕܥ braucht nicht direkt aus Theodor col. 156D: ἐκ δὲ τοῦ Ἐφραῒμ τὰς δέκα μηνύει φυλὰς entnommen zu sein. Der Gedanke findet sich bei Išôʿdâdh schon zu Hos. 1, 4 ausgesprochen und kann darum auch eine Entlehnung von dort sein. Ausserdem wäre es immerhin noch möglich, dass der Text von Išôʿdâdh hier einmal lückenhaft wäre.

VII, 13 u. 14a, nicht aus I, sondern aus M.
VII, 14b —VIII, 5 aus I.
VIII, 6 nicht aus I, Quelle noch nicht nachweisbar.
VIII, 9 aus I.
VIII, 10a nicht aus I, sondern aus M.
VIII, 10b—IX, 15 aus I.
X, 4a nicht aus I, sondern aus M.
X, 4b—6 aus I.
X, 8 nicht aus I, sondern aus M.
X, 9 aus I.
X, 11a nicht aus I, Quelle noch nicht nachweisbar.
X, 11b—14 aus I.
XI, 8—XII, 2a nicht aus I, Quelle noch nicht nachweisbar.
XII, 2b nicht aus I, sondern aus M.
XII, 4 nicht aus I, sondern aus Ephraem pag. 246E.
XII, 7 nicht aus I, sondern aus M.
XII, 8—10 aus I.
XII, 12a nicht aus I, sondern aus Ephraem pag. 247A.
XII, 12b nicht aus I, sondern aus M.
XII, 12c aus I.
XII, 12d nicht aus I, sondern aus Cyrill Migne, Tom. 71, col. 345A/B.
XII, 13—XIII, 8 nicht aus I, Quelle noch nicht nachweisbar.
XIII, 10 nicht aus I, sondern aus Ephraem pag. 248B.
XIII, 14—15a aus I.
XIII, 15b nicht aus I, Quelle noch nicht nachweisbar.
XIV, 7 aus I.
XIV, 9 nicht aus I, sondern aus M.

b) zu Joel.

Die Einleitung (Zeile 1f.) nicht aus I, sondern aus Ephraem pag. 249A.
I, 1 nicht aus I, Quelle noch nicht nachweisbar.
I, 4 aus I.
I, 5—7a nicht aus I, sondern aus M.
I, 7b—14 aus I.
I, 17a nicht aus I, sondern aus M.
I, 17b aus I.
I, 17c nicht aus I, Quelle noch nicht nachweisbar.
I, 19 aus I.
I, 18 nicht aus I, sondern aus M.
II, 5 aus I.
II, 6 nicht aus I, sondern (vielleicht) aus Ephraem pag. 251A.
II, 10—18 aus I.

II, 20 (vielleicht) aus I.
II, 22 nicht aus I, Quelle noch nicht nachweisbar.
II, 23 aus I.
II, 30 nicht aus I, sondern aus Ephraem pag. 252 E—F.
II, 32—III, 2 nicht aus I, Quelle noch nicht nachweisbar.
III, 10 aus I.
III, 13—18 a nicht aus I, Quelle noch nicht nachweisbar.
III, 18 b nicht aus I, sondern (wahrscheinlich) aus Ephraem pag. 254 C.

c) zu Jona.

Die Einleitung: Zeile 1 f. nicht aus I, Quelle noch nicht nachweisbar.
Zeile 3 f. aus I.
Zeile 5 nicht aus I, Quelle noch nicht nachweisbar.
I, 1 nicht aus I, Quelle noch nicht nachweisbar.
I, 2—3 aus I.
I, 5 nicht aus I, Quelle noch nicht nachweisbar.
II, 2—III, 4 a aus I.
III, 4 b nicht aus I, Quelle noch nicht nachweisbar.
III, 5 aus I.
IV, 6—10 nicht aus I, Quellen noch nicht nachweisbar.

d) zu Sacharja IX—XIV.

IX, 1 a nicht aus I, Quelle noch nicht nachweisbar.
IX, 1 b aus I.
IX, 2 nicht aus I, Quelle noch nicht nachweisbar.
IX, 7 aus I.
IX, 8 nicht aus I, sondern aus M.
IX, 9 aus I.
IX, 10 a nicht aus I, sondern aus Ephraem pag. 299 B.
IX, 10 b—11 a aus I.
IX, 11 b nicht aus I, sondern aus Ephraem pag. 299 D/E.
IX, 12 aus I.
IX, 13 a nicht aus I, sondern (vielleicht) aus Ephraem pag. 299 F.
IX, 13 b—15 a aus I.
IX, 15 b nicht aus I, Quelle noch nicht nachweisbar.
IX, 16 aus I.
X, 3—4 nicht aus I, sondern aus Ephraem pag. 300 D/E.
XI, 2—7 a aus I.
XI, 7 b nicht aus I, sondern aus M.
XI, 7 c aus I.
XI, 8 a nicht aus I, sondern aus Ephraem pag. 303 A.
XI, 8 b aus I.

XI, 10 nicht aus I, Quelle noch nicht nachweisbar.
XI, 11—12a aus I.
XI, 12b—15 nicht aus I, sondern aus Ephraem pag. 304B u. C.
XI, 16 nicht aus I, Quelle noch nicht nachweisbar.
XI, 17 aus I.
XII, 2 nicht aus I, Quelle noch nicht nachweisbar.
XII, 3 aus I.
XII, 4 nicht aus I, sondern aus M. (?)
XII, 7—10a aus I.
XII, 10b nicht aus I, sondern aus Ephraem pag. 306 A.
XII, 11—XIII, 1 aus I.
XIII, 7 nicht aus I, sondern aus Ephraem pag. 307F—308A.
XIII, 8—XIV, 11 aus I.
XIV, 13 nicht aus I, sondern aus M.
XIV, 20—21 aus I.

Ist Barhebraeus der erste Monophysit gewesen, der den Nestorianer Išô'dâdh excerpiert und damit Theodor in die monophysitische Kirche eingeführt hat? Die Frage muss unbedingt verneint werden. Auf Grund von Auszügen, die ich mir im August 1901 auf der Bibliothèque Nationale in Paris aus der syrischen Handschrift No. 66 machen durfte, ist's mir zur unumstösslichen Gewissheit geworden, dass schon Dionysius bar Salîbhî (12. Jahrh.) in seinen Commentaren zum A. T. diejenigen des Išô'dâdh verarbeitet hat. Vier Gründe bestärkten mich in dieser Gewissheit:

Erstens: Schon Dionysius bar Ṣalîbhî bringt nichts von Theodor'schem Eigentum, was sich nicht auch bei Išô'dâdh fände.

Zweitens: Schon Dionysius bar Ṣalîbhî bringt Scholien, die auf Grund der von mir gegebenen Quellenuntersuchung zu den kleinen Propheten, sowie auch auf Grund dessen, was 'Abhd-îšô' (siehe § 1 dieser Einleitung) über den Stil Išô'dâdh's sagt, als Eigentum des letzteren angesehen werden müssen. So schreibt er z. B.

zu Hos. I, 2 fol. 487v b: ܐܢܬܬܐ ܕܡܙܢܝܢܐ ܗ̇ ܠܐ ܐܦܢ ܐܢܬܬܐ ܕܙܢܝܐ ܐܠܐ

ܕܡܙܢܝܐ ܗ̄ ܒܦܓܪ ܘܒܢܦܫ. ܒܓܒܪܐ ܘܒܦܬܟܪܐ. ܡܙܢܝܐ ܗܘܬ. ܟܕ ܣܓܕܐ
ܗܘܬ ܠܗܘܢ ܘܡܢ ܐܝܟܐ ܝܕܥ ܥܡܐ. ܕܡܕܡ ܕܢܘܟܪܝ ܠܥܝܕܘܬܗ ܥܒܕ ܗܘܫܥ.
ܒܡܣܒܗ ܕܙܢܝܬܐ. ܟܕ ܓܠܝܢܗ ܕܢܒܝܘܬܐ. ܠܐ ܐܡܪ ܠܥܡܐ. ܘܐܡܪܝܢܢ ܕܒܗ
ܕܝܕܥܝܢ ܗܘܘ ܕܠܐ ܐܢܬܬܐ ܗܘܐ.

Übersetzung: „Ein Weib, das Hurerei treibt" d. h. nicht hat er gesagt „eine Hure", sondern „(ein Weib), das Hurerei treibt" d. h. mit Leib und Seele, mit Männern und Götzen. Sie trieb Hurerei dadurch, dass sie sie anbetete. Und woher wusste das Volk, dass Hosea etwas seiner Gewohnheit Fremdes that, indem er die Hure nahm, da er doch die Offenbarung der Prophetie dem Volke noch nicht gesagt hatte. Und wir sagen: (Indem dass) sie wussten, dass er ehelos war.

zu Hos. II, 4 fol. 488r, b: ܕܘܢܘ ܠܟܘܢ ܘܦܚܡܘ ܒܟܐܢܘܬ ܙܢܝܐ ܕܝܠܟܘܢ
ܥܡ ܕܐܡܟܘܢ ܘܚܙܘ ܘܕܥܘ. ܕܒܟܠܡܕܡ ܠܗ̇ ܕܡܝܢܬܘܢ.

Übersetzung: „Richtet" und vergleicht in gerechter Weise eure Lebensart mit der eurer Mutter und seht und erkennet, dass ihr in allen Stücken ihr ähnlich seid.

zu Hos. IV, 5 fol. 489r, a: ܘܐܬܬܩܠܬ ܗ̄ ܡܬܬܩܠ ܐܢܬ ܘܢܦܠ ܒܡܚܘܬܐ
ܓܠܝܬܐ ܐܝܟ ܕܒܐܝܡܡܐ. ܘܐܬܬܩܠ ܢܒܝܐ ܗ̄ ܢܒܝܐ ܕܓܠܐ. ܒܐܘܠܨܢܐ
ܘܒܚܫܘܟܐ ܕܠܠܝܐ. ܕܫܒܝܐ.

Übersetzung: „Und du hast dich gestossen" d. h. stösst an und fällst in eine offenkundige Strafe wie am Tage. „Und es stiess sich der Prophet" d. h. der trügerische Prophet in der Bedrängnis und Finsternis „der Nacht" der Gefangenschaft.

zu Hos. IV, 14^b fol. 489r, b: ܘܥܡܐ ܕܠܐ ܡܣܬܟܠ ܗ̄ ܥܡܐ ܕܣܡܝܐ
ܒܦܘܪܫܢܗ ܘܠܐ ܡܣܬܟܠ ܐܝܢܐ ܐܠܗܐ ܫܪܐ ܘܥܒܕ ܒܓܘܗ. ܐܣܝܪ ܒܚܘܒ
ܘܡܥܠܢ ܦܬܟܪܐ. ܘܠܐ ܒܗܝ ܡܚܒܒ ܠܥܓܠܐ ܘܡܙܢܐ ܥܡ ܫܐܕܐ.

Übersetzung: „Und das einsichtslose Volk" d. h. das Volk, das in seinem Unterscheidungsvermögen blind ist und nicht einsieht, was für ein Gott in seiner Mitte Wohnung gemacht und sich niedergelassen hat, ist in den Götzendienst verliebt und ganz von Sinnen umarmt es das Kalb und schwelgt in Hurerei mit den Dämonen.

Drittens: Schon Dionysius bar Ṣalîbhî bringt Theodor in Anlehnung an den von Išôʿdâdh geprägten Wortlaut. So z. B. schreibt er:

zu Hos. I, 11 fol. 488r, b: ܪܝܫܐ ܚܕ ܗ̄ ܙܪܘܒܒܠ ܘܢܣܩܘܢ ܡܢ ܒܒܠ
ܡܛܠ ܕܪܒ ܗ̄ ܡܚܝܢ ܝܘܡܐ ܗܘ ܕܒܗ ܠܒܢܝ ܡܢ ܟܠܗ ܫܘܒܝܐ ܦܪܩ ܐܢܐ
ܠܐܝܣܪܝܠ.

Übersetzung: „Ein Haupt" d. h. Serubabel. „Und sie werden heraufziehen" von Babel. „Denn gross" d. h. gepriesen ist jener Tag, an welchem ich wider alles Erwarten nach(?) Jesreel herausführen werde.

zu Hos. IV, 8 fol. 489 r, a: ܚܛܗܝܗ ܕܥܡܝ ܐܟܠܘ. ܫܒܝܐ ܘܣܝܦܐ܀
Übersetzung: „Die Sünde meines Volkes haben sie gegessen" Gefangenschaft und Schwert.

zu Hos. IV, 9 fol. 489 r, a: ܘܗܘܐ ܟܗܢܐ ܐܝܟ ܥܡܐ ܗ̄ ܕܒܗ̇ ܕܟܕ ܡܫܬܒܝܢ
ܠܐ ܦܪܫܘ ܠܗܘܢ ܫܒܝܐ ܘܡܫܬܒܝܢ. ܠܟܗܢܐ ܡܢ ܥܡܐ. ܐܠܐ ܒܫܘܝܘܬ ܢܓܕܘ ܠܗܘܢ܀

Übersetzung: „Und es ward der Priester wie das Volk" d. h. dadurch dass man, als sie in die Gefangenschaft geführt wurden, sie, die Gefangenen, nicht sonderte, und die Priester nicht mehr ehrte als das Volk, sondern in gleicher Weise hinwegschleppte.

Viertens: Schon Dionysius bar Salîbhî bringt Stellen aus Theodor mit Vorsätzen und Nachsätzen, wie sie nur bei Išôʿdâdh sich finden. So z. B. schreibt er:

zu Hos. II, 15 fol. 488 v, a: ܘܡܬܦܬܚ ܡܕܥܗ̇ ܕܡܛܠܗܕܐ ܕܣܡܝܐ ܗܘܐ.
ܘܡܣܬܟܠܐ ܕܡܛܠ ܚܛܗ̈ܝܗ̇ ܐܫܬܒܝܬ܀ ܕܡܢܐ ܓܝܪ ܕܡܢ ܐܝܟܐ ܕܫܪܝܘ ܠܡܗܠܟܘ
ܠܐܪܥܗܘܢ. ܡܢ ܬܡܢ ܫܪܝܘ ܠܡܫܬܒܝܘ ܡܢ ܡܢܬܐ ܓܝܪ ܕܥܘܡܩܐ ܥܠ ܟܠܗ̇
ܐܪܥܗܘܢ ܪܡܙ.

Übersetzung: Und es thut sich infolgedessen ihr Verstand auf, der blind war. Und sie sieht ein, dass sie wegen ihrer Sünde in die Gefangenschaft geführt wurde. Es scheint nämlich, dass, woher sie anfingen in ihr Land zu ziehen, von dort fingen sie an, in die Gefangenschaft geführt zu werden. Von dem Teile nämlich, der das Thal ist, deutete er auf ihr ganzes Land.

zu Hos. I, 4 fol. 488 r, a: ܐܝܙܪܥܝܠ ܗ̄ ܡܕܝܢܬܐ ܗܝ ܐܝܙܪܥܝܠ ܕܐܬܚܢܩ
ܒܗ̇ ܢܒܘܬ ܘܐܬܩܛܠܬ ܒܗ̇ ܐܝܙܒܠ. ܒܗ̇ ܒܢܐ ܐܚܐܒ ܒܝܬ ܡܠܟܘܬܐ ܘܐܩܝܡ ܒܗ̇
ܗܝܟܠܐ ܠܒܥܠܐ.

Übersetzung: „Jesreel" d. h. Jesreel ist die Stadt, in welcher Naboth erwürgt und Isabel getötet. In ihr erbaute Ahab den königlichen Palast und in ihr errichtete er den Tempel für Baal.

Ob nun freilich Barhebraeus bei der Herstellung seiner Scholien die Werke Išôʿdâdh's im Original oder in der Bearbeitung des Dionysius bar Salîbhî vor sich hatte, das wage ich auf Grund des mir zur Verfügung stehenden

Materiales noch nicht zu entscheiden. Fände sich bei Barhebraeus eine einzige unanfechtbare Stelle aus Išô'dâdh, die bei Dionysius bar Salîbhî nicht steht, so müsste der letztere als Vermittlungsglied ausgeschieden werden. Doch sei dem, wie es sei. Soviel ist gewiss: Beide, Dionysius bar Salîbhî und Barhebraeus, sind von Išô'dâdh abhängig und die Möglichkeit, dass der erstere sich als Zwischenglied zwischen die beiden letzteren einschiebt, muss zugegeben werden.

Um welcher Vorzüge willen mögen wohl die Monophysiten des Mittelalters den Commentar des Nestorianers Išô'dâdh zur Hauptquelle für ihre exegetischen Arbeiten gewählt haben? Diese Frage drängt uns zur Erledigung zweier Unterfragen, deren Beantwortung wir schon sub § 2 nur mit Mühe unterdrückt haben. Sie lauten: 1. Was für eine Bibelübersetzung hat Išô'dâdh unter der Bezeichnung „Yaunayâ" neben der Pešittâ zu Worte kommen lassen? 2. Hat Išô'dâdh mit seiner Einführung monophysitischer Schulautoritäten auch deren allegorische Schriftauslegung neben der grammatisch-historischen Exegese des Theodor von Mopsuestia als berechtigt anerkannt?

§ 5.

Was für eine Bibelübersetzung hat Išô'dâdh unter der Bezeichnung „Yaunayâ" neben der Pešittâ zu Worte kommen lassen?

Išô'dâdh will in erster Linie die Pešittâ, oder wie er sich ausdrückt, den Syrer (cfr. Sach. 11, 5, Psalm 45, 1 und § 2 dieser Einleitung pag. XIV) kommentieren. Das bedarf für den, der nur einige Seiten aus den hier veröffentlichten Abschnitten seines Commentares gelesen hat, keines Be-

weises mehr. Nur zur Veranschaulichung des Verhältnisses des Išôʿdâdh'schen Pešittâtextes zum Lee'schen textus receptus gebe ich folgenden Überblick:

Išôʿdâdh weicht im Ganzen 69 × von Lee ab.[1] Von diesen 69 Varianten dürften sich 6 als blosse Schreibfehler erklären cfr. Hos. 1, 4 ܕܒܘܬ̈ܐ für ܕܒ ܡܠܟܘ̈ܬܐ*, und Pslm. 16, 3 ܕܒܐܪܥܒܐ für ܕܒܐܪܥܐ*; ferner die Auslassung der Sĕyâmê in Hos. 6, 5 und 11, 4; die Auslassung des stummen ܝ in ܒܢ̈ܬܐ Pslm. 45, 10 und die Hinzufügung des stummen ܘ in ܒܚܕܘ Pslm. 45, 16. Sieben andere Varianten erklären sich aus der nestorian. Orthographie Išôʿdâdhs, cfr. die Vermeidung des parasit. Yôdh in der 3. pers. sing. fem. Imperf. ܬܙܕܗܪ Hos. 4, 18, ܬܙܕܗܒܥ Pslm. 68, 23, ܬܫܠܡ Pslm. 68, 31 und in der 3. pers. plur. fem. Perf. ܢܦܩ Hos. 7, 9, die Auslassung des ܐ in ܬܥܒܕܘܢ Hos. 9, 5 und die scriptio defectiva in ܕܡܬܐ Pslm. 68, 21 und ܠܐܦ Hos. 7, 4. Auch 3 andere Abweichungen von Lee sind rein orthographischer Natur, cfr. ܕܫܠܡܐ* für ܕܫܠܡܝܢ Hos. 12, 2, ܬܬܠܝܡ* für ܬܬܬܠܝܡ Sach. 9, 2 und ܗܘܘ* für ܗܘܐ ܗܘܘ Hos. 7, 16. — Die übrigen 53 Varianten zerfallen in Wortvertauschungen, Worthinzufügungen und Wortauslassungen. Von den 22 Wortvertauschungen involvieren 7 nur eine andere grammatische Auffassung cfr. ܗܠܟ ܕ für ܡܗܠܟ ܕ* Hos. 11, 5; ܡܦܢܐ ܠܟܘܢ für

[1] Hierbei sind nur die im Commentar ausgelegten Bibelstellen berücksichtigt, da sich bei den bloss citierten Stellen schwer konstatieren lässt, ob Išôʿdâdh wirklich wörtliche Citate geben will.

* Mit diesem Sternchen sind die Lesarten des von Ceriani photolithographisch herausgegeb. Codex Ambrosianus (Mediolani 1876 ff.) versehen.

ܥܣܪ̈ ܕܢܝܢܝܟܘܢ* Sach. 11, 12; ܠܡܘܡܠܐ ܡܠܐ für ܠܡܠܐ* Sach. 14, 8; ܕܡܠܝܡܘܬܐ resp. ܡܢܝܢ' für ܡܢܝ̈ܢ'* Sach. 14, 10; ܕ' ܦܣܝܩܬܐ für ܕ ܐܬܘ'* Sach. 14, 20; ܚܠܦܝܢ für ܢܚܠܦܢ* Pslm. 45, 15 und ܕ ܥܡܝܢ für ܕ ܚܝܠ'* Pslm. 45, 13. Andere (4) ändern doch wenigstens den Sinn nicht cfr. ܢܬܚܦܟ ܠܚܫܘܟܐ für ܢܬܗܦܟ ܫܡܫܐ* Joel 2, 31; ܐܙܠ für ܢܦܩ* Jon. 4, 5; ܪ̈ܥܘܬܐ für ܪ̈ܥܝܐ* Sach. 13, 7 und ܐܡܪܬ für ܐܪ̈ܥܬܐ ܠܐܠܗܐ* Pslm. 68, 34. — ܐܘܕܘ für ܐܘܕܐ* Pslm. 68, 22 muss wohl als Hörfehler, ܐܠܗܝ* für ܐܠܗܐ Pslm. 22, 3 aus dem Privatgebrauch des Psalters und ܐܢܬܝ für ܐܢܬܝܢ* Hos. 2, 12 als constructio κατὰ σύνεσιν erklärt werden. So bleiben nur noch 8 Wortvertauschungen mit sinnverändernder Bedeutung cfr. Hos. 2, 12 ܚܝܘܬܐ ܒܪܐ* = „das Getier des freien Feldes" für ܚܝܘܬܐ ܕܒܪܐ = „das Getier der Trift"; Hos. 7, 4 ܪܬܚܝܢ* = „kochend" für ܓܝܪܝܢ = „die Ehe brechend"; Hos. 11, 3 ܒܪܝܬ = „ich schuf" für ܕܒܪܬ* = „ich führte"; Sach. 11, 5 ܩܛܝܠܬܐ = „die getötete" für ܩܛܝܢܬܐ* = „die kleine"; Sach. 11, 10 ܢܒܛܠ* = „er wird aufhören" für ܐܒܛܠ = „ich werde aufhören machen"; Sach. 12, 8 ܡܠܐܟܐ ܕܩܕܡܝܗܘܢ = „der Engel vor ihnen" für ܡܠܐ[ܟ]ܐ ܕܡܪܝܐ* = „der Engel des Herrn"; Pslm. 45, 1 ܥܒܕ̈ܝ ܠܡܠܟܐ = „meine Werke (gelten) dem Könige"[1] für ܥܒܕ̈ܝ ܡܠܟܐ* = „die Werke des Königs"; Pslm. 45, 8 ܒܕܗܒܐ ܛܒܐ = „mit gutem Golde" für ܒܕܗܒܐ ܕܐܘܦܝܪ* = „mit

---

[1] Diese Lesart wird allerdings nur als eine auf alten syrischen Handschriften beruhende Lesart Hanânâ's bezeichnet, ohne dass Išôʿdâdh sie acceptiert hätte.

Golde von Ophir". — Von den 17 Worthinzufügungen wiegt am leichtesten die Hinzufügung des ܘ = und (Hos. 2, 15; 8, 1; 9, 15; Joel 2, 10) und die Hinzufügung des Dativus ethicus (Jon. 4, 1 ܠܗ zu ܟܪܬ*, Jon. 4, 2 ܠܝ zu ܗܘܬ*). Das ܕܩܕܡ Pslm. 72, 5 ist als Conformation an das Folgende zu erklären. Andere Worte sind sichtbar paraphrastische Zusätze des Commentators, so Hos. 4, 5 ܕܠܠ und Hos. 6, 5 ܒܢܒܝܐ, welche erklären sollen, in welchem Sinne das vorhergehende ܢܒܝܐ gemeint ist; so Hos. 8, 1 ܢܒܝܐ und Joel 2, 20 ܕܐܠܗܐ, wodurch die mit dem vorhergehenden Suffix intendierte Person bezeichnet werden soll. Auffallend und für die Textgeschichte bedeutungsvoll ist Hos. 4, 3 ܕܝܢܐ, Joel 3 (Schluss) ܐܬܐܬܘܢ ܠܡܫܪܝܬܐ, Sach. 11, 17 ܐܬܟܣܝ*, Pslm. 68, 8 ܐܬܬܙܝܥ, Pslm. 45, 4 ܘܫܘܒܚܟ* und Pslm. 45, 16 ܠܟܘܢ. — Zum Schluss kommen noch 14 Wortauslassungen. Von diesen frappieren den Kenner der in Europa befindlichen Pešittâhandschriften am wenigsten die Auslassung des ܘ = et (Sach. 12, 8; Pslm. 16, 9; 68, 8) oder des ܬܘܒ = ferner (Hos. 2, 16 u. Sach. 14, 21). Auch die Auslassung des Dativ ethicus ܠܗ bei ܢܚܬ Jon. 1, 5 u. des ܠܡܐܡܪ beim Beginne der direkten Rede Jon. 3, 2 kann für das indogerman. Sprachgefühl den Sinn kaum modifizieren. Ähnliches gilt von ܐܢܬ = du Pslm. 68, 9, da dieses Pronomen schon in der vorhergehenden Verbalform enthalten war, oder von dem Verb. infin. ܗܘܐ nach ܢܛܪܝܢ Sach. 11, 11 und ܠܗܘܐ nach ܗܕܐ Sach 14, 12, da die Zeitsphäre des Satzes beide Male durch den Zusammenhang gegeben ist. Bedeutungsvoller scheint indess die Auslassung des ܡܪܝܐ in Hos. 4, 16 u. Jon. 4, 6

und des ܟܡ in Hos. 13, 11, sowie auch die Schreibung ܟܡܪ̈ܐ für ܕܡܪ̈ܐ [ܟ]ܡܪܘܪ̈ܐ* in Jon. 4, 6.

Nun sind aber neben der Pešittâ von Išô'dâdh auch noch andere Versionen berücksichtigt. Insonderheit in den hier veröffentlichten Abschnitten aus Dodekapropheton und Psalter finden sich citiert:

Der Yaunayâ 42 Mal: Hos. 2, 2. 3, 2. 4, 4. 5, 14. 7, 4. 7, 11. 7, 14. (9, 4) 9, 8. 10, 11. 11, 4. 12, 2. 13, 9. 13, 15. 14, 7. Jon. 1, 10. 2, 7. 2, 8. 3, 4. 4, 2. Sach. 9, 7. 11, 2. 11, 8. 12, 3. 12, 11. 13, 7. 14, 5. 14, 8. Pslm. 16, 2. 16, 10. 22, 22. 45, 1 (2 ×). 45, 8. 68, 6. 68, 13. 68, 16. 68, 29. 69, 12. 69, 31. 72, 5. 72, 14.

Der 'Ebhrayâ 17 Mal: Hos. 1, 2. 3, 2. 4, 4. 14, 9. Jon. 1, 10. Sach. 9, 7. 11, 5. 11, 7. 12, 11. 14, 21. Pslm. 16, 2. 16, 4. 45, 8. 68, 4. 68, 13. 68, 16. 72, 5.

Symmachus 4 Mal: Hos. 12, 12. Pslm. 16, 3. 68, 13. 68, 16.

Theodotion 1 Mal: Hos. 12, 12.

Vor diesem Thatbestand mag man sich drehen und wenden, wie man will, er beweist zum mindesten so viel, dass die bisherige Annahme von der absoluten Alleinherrschaft der Pešittâ bei den Nestorianern unhaltbar ist. Auch bei den Nestorianern hat die Pešittâ ihre Rivalinnen, oder doch wenigstens eine Rivalin gehabt.

Die vornehmste Stellung unter den citierten Versionen nimmt in Isô'dâdh's Augen ohne Frage der Yaunayâ ein. Das veranschaulicht schon das Zahlenverhältnis 42 : 17 : 4 : 1. Das beweist auch die Art und Weise ihrer Verwertung. Man beachte nur zweierlei: 1. Der Yaunayâ wird auch da citiert und erklärt, wo der Pešittâ noch nicht einmal gedacht wird cfr. Hos. 5, 14. 12, 2. (Jon. 1, 10). Jon. 3, 4.

2. Nur die Lesarten des Yaunayâ werden gleich denen der Pesittâ einer besonderen Erklärung gewürdigt cfr. Hos. 5, 14. 7, 4. 7, 11. 7, 14. 9, 8. 11, 4. 12, 2. (13, 15?) Jon. 3, 4. Sach. 11, 8. 12, 11. 14, 8. Pslm. 68, 6. 68, 16. 68, 29.

Was für ein Werk citiert Išô'dâdh im Yaunayâ? „Der selige Iyôbh ist nach der Überlieferung (Ausgabe) der LXX ein Edomiter von Geburt gewesen. Also steht nämlich im Yaunayâ am Ende seines Buches geschrieben u. s. w." Aus diesen Worten Išôdâdh's (cfr. pag. XXIV) geht mit unwiderleglicher Gewissheit hervor, dass er unter dem Yaunayâ das Werk der LXX versteht. Ja, da einem Nestorianer des IX. Jahrhunderts kaum noch so viel griech. Sprachkenntnisse zugetraut werden dürfen, dass er imstande gewesen sein sollte, für sich selbst den griech. LXX-Text je nach Bedürfnis zu übersetzen, da ferner die Erwähnung „des Syrers, der aus dem Hebräer übersetzt ist" (cfr. pag. XXIV, Fussnote 3) im Geiste des Schriftstellers „einen Syrer, der aus dem Griechen übersetzt ist" als bekannte Grösse voraussetzt, so darf auch das als ausgemacht gelten, dass wir in Išô'dâdh's Yaunayâ eine syrische Übersetzung der LXX vor uns haben.

Aber welche syrische Übersetzung ist es nun, die Išô'dâdh in seinem Yaunayâ anführt? Wie aus den Angaben seiner Einleitung zum ganzen alttestamentlichen Commentare (cfr. pag. XIV f.) hervorgeht, kennt er sowohl den hexaplarischen LXX-Text des Origenes, wie auch den des antiochenischen Märtyrers Lucian. Er könnte also mit seiner syrischen Übersetzung entweder einen Syrohexaplaris, wie den des Paul von Tellâ, oder einen Syrolucianus, wie den des Philoxenus von Mabûgh im Auge haben. Ja, wenn Išô'dâdh auf dem Gebiete der Textkritik dieselbe kritiklose Vermittlungssucht an den Tag legen sollte, wie wir sie im

nächsten § auf dem Gebiete der Hermeneutik konstatieren werden, dann wäre es auch denkbar, dass er in seinem Yaunayâ sowohl einen Syrohexaplaris, als auch einen Syrolucianus citierte. Das Letztere ist in der That der Fall.

Betrachten wir zunächst einmal die 42 Lesarten, die Išôʿdâdh unter dem Titel des Yaunayâ anführt. Sie zerfallen in drei Gruppen: a) solche, die mit dem Syrohexaplaris des Paul von Tellâ übereinstimmen, b) solche, die wohl denselben griechischen Text der Hexapla, aber einen andern Übersetzer als Paul von Tellâ verraten, c) solche, die einen andern griechischen Text voraussetzen und darum auch eine andere Übersetzung bieten.

ad a)

Wenn die Wortumstellung in Jon. 2, 7 nur handschriftl. Variante ist und die Textverderbnis in Sach. 12, 11 nur auf einen gemeinsamen Fehler in der handschriftlichen Vorlage von L und I zurückgeht, wenn ferner die Sĕyâmê in Pslm. 68, 18 und das doppelte ܐܢܐ in Pslm. 45, 1 nur Schreibfehler sind, dann stimmt Išôʿdâdh's Yaunayâtext an 12 Stellen (von 42) vollständig mit dem Syrohexaplaris des Paul von Tellâ überein: Hos. 7, 11. 12, 2. Jon. 2, 7. 3, 4. Sach. 11, 2. 12, 11. 14, 8. Psalm 45, 1 a u. b. 68, 18. 72, 5. 72, 14.

ad b)

1) Hos. 2, 2: ἐκ προσώπου μου

Iš. Gr.: ܡܢ ܐܦܝ̈, Paul v. T.: ܡܢ ܦܪܨܘܦܐ ܕܝܠܝ

2) Hos. 4, 4: ὁ δὲ λαός σου

Iš. Gr.: ܥܡܟ[ܘ], Paul v. T.: ܥܡܐ ܕܝܢ ܕܝܠܟ

3) Hos. 5, 14: ἐγώ εἰμι

Iš. Gr.: ܐܢܐ ܐܗܘܐ, Paul v. T.: ܐܢܐ ܐܝܬܝ

4) Hos. 7, 4: πάντες μοιχεύοντες

Iš. Gr.: ܓܝܪ̈ܐ (ܟܠܗܘܢ) (Schreibfehler?), Paul v. T.: ܟܠܗܘܢ ܓܝܪ̈ܝܢ

5) Hos. 7, 14: ἐπὶ σίτῳ

Iš. Gr.: ܥܠ ܥܒܘܪܐ, Paul v. T.: ܥܠ ܚܛܐ

6) Hos. 9, 8: τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ

Iš. Gr.: ܐܘܪ̈ܚܬܗ, Paul v. T.: ܐܘܪ̈ܚܬܐ ܕܝܠܗ

7) Hos. 13, 9: τῇ διαφθορᾷ σου

Iš. Gr.: ܠܡܬܚܒܠܢܘܬܟܝ, Paul v. T.: ܠܡܬܚܒܠܢܘܬܐ ܕܝܠܟܝ

8) Hos. 14, 7: ὡς λιβάνου

Iš. Gr.: ܐܝܟ ܕܠܒܘܢܬܐ, Paul v. T.: ܐܝܟ ܕܠܒܢܢ

9) Jon. 1, 10: οἱ ἄνδρες, ὅτι ἐκ προσώπου κυρίου

Iš. Gr.: ܐܢܫܐ ܗܢܘܢ ܕܡܢ ܩܕܡ ܡܪܝܐ, Paul v. T.: ܗܢܘܢ ܓܒܪ̈ܐ ܕܡܢ ܦܪܨܘܦܐ ܕܡܪܝܐ

10) Jon. 1, 10: ὅτι ἀπήγγειλεν αὐτοῖς

Iš. Gr.: ܥܠ ܕܚܘܝ ܐܢܘܢ, Paul v. T.: ܡܛܠ ܕܐܘܕܥ ܐܢܘܢ

11) Jon. 2, 8: καὶ ἔλθοι πρὸς σέ ἡ εὐχή μου

Iš. Gr.: ܘܬܥܠ ܩܕܡܝܟ ܨܠܘܬܝ, Paul v. T.: ܘܬܐܬܐ ܠܘܬܟ ܨܠܘܬܝ

12) Sach. 11, 8: ἐπωρύοντο

Iš. Gr.: ܢܗܡܘ, Paul v. T.: ܢܗܡܘܢ ܗܘܘ

13) Sach. 12, 3: ἐμπαίζων ἐμπαίξεται

Iš. Gr.: ܡܡܓܚܟܢܘ ܢܡܓܚܟ, Paul v. T.: ܡܓܚܟܘ ܢܓܚܟ

14) Sach. 14, 5: ἀπὸ προσώπου τοῦ σεισμοῦ

Iš. Gr.: ܡܢ ܩܕܡ ܙܘܥܐ, Paul v. T.: ܡܢ ܦܪܨܘܦܗ ܕܙܘܥܐ

15) Pslm. 16, 2: οὐ χρείαν ἔχεις

Iš. Gr.: ܠܐ ܣܢܝܩܝܢ ܠܟ, Paul v. T.: ܠܐ ܣܢܝܩ ܐܢܬ

16) Pslm. 22, 22: τὴν ταπείνωσίν μου

Iš. Gr.: ܠܡܘܟܟܘܬܝ, Paul v. T.: ܠܡܘܟܟܘܬܐ ܕܝܠܝ

17) Pslm. 68, 6: (ἐξάγων) πεπεδημένους ἐν ἀνδρίᾳ, ὁμοίως τοὺς παραπικραίνοντας, τοὺς κατοικοῦντας ἐν τάφοις

Iš. Gr.: (ܡܦܩ) ܐܣܝܪ̈ܐ ܒܐܢܕܪܘܬܐ ܒܕܡܘܬܐ ܡܡܪܡܪ̈ܢܐ ܥܡܘܪ̈ܝ ܒܩܒܪ̈ܐ, Paul v. T.: (ܡܦܩ) ܠܐܣܝܪ̈ܐ ܒܓܢܒܪܘܬܐ ܐܦ ܒܕܡܘܬܐ ܠܡܡܪ̈ܡܪܢܐ ܕܥܡܪ̈ܝܢ ܒܩܒܪ̈ܐ

18) Pslm. 68, 13: ἀνὰ μέσον τῶν κληρῶν

Iš. Gr.: ܒܝܬ ܦܪ̈ܐ, Paul v. T.: ܒܡܨܥܬ ܦܣ̈ܐ

19) Pslm. 68, 29: ἀπὸ τοῦ ναοῦ σου ἐπὶ Ἰερουσαλὴμ

Iš. Gr.: ܡܗܝܟܠܟ, ܗܘ ܗܝܟܠܐ ܕܥܠܟ ܡܢ ܐܘܪܫܠܡ, Paul v. T.: ܡܢ ܗܘ ܗܝܟܠܐ ܥܠܟ ܐܘܪܫܠܡ

20) Pslm. 69, 12: τὸν οἶνον

Iš. Gr.: ܚܡܪ̈ܐ, Paul v. T.: ܚܡܪ̈ܐ

21) Pslm. 45, 8: θυγατέρες βασιλέων ἐν τ‾ τιμῇ σου

Iš. Gr.: ܒܢ̈ܬ ܡܠܟ̈ܐ ܒܐܝܩܪܟ, Paul v. T.: ܒܢ̈ܬܐ ܕܡܠܟ̈ܐ ܒܐܝܩܪܐ ܕܝܠܟ

ad c)

1) Hos. 3, 2

Iš. Gr.: κόρου (κριθῶν) = ܟܘܪܐ (ܕܣܥܪ̈ܐ)

Paul v. T.: (καὶ) γόμορ κριθῶν = (ܘ)ܓܘܡܪ ܕܣܥܪ̈ܐ

2) **Hos. 10, 11**

Iš. Gr.: καὶ παρασιωπήσομαι Ἰούδαν = ܘܐܫܬܩ ܠܝܗܘܕܐ

Paul v. T.: (καὶ) σιωπήσω περὶ (?) Ἰούδα = (ܘ)ܐܫܬܘܩ ܠܝܗܘܕܐ

3) **Hos. 11, 4**

Iš. Gr.: κατὰ τὰς ὠδίνας τῆς γινομένης εἵλκυσα (αὐτούς) =
ܐܝܟ ܚܒ̈ܠܐ ܕܡܚܒܠܐ ܢܓܕܬ (ܐܢܘܢ)

Paul v. T.: ἐν διαφθορᾷ ἀνθρώπων ἐξέτεινα αὐτοὺς =
ܒܡܚܒܠܢܘܬܐ ܕܒܢ̈ܝܢܫܐ ܡܬܚܬ ܐܢܘܢ

4) **Hos. 13, 15**

Iš. Gr.: ἐπ' αὐτὸν = ܥܠܘܗܝ

Paul v. T.: ἐπ' αὐτοὺς = ܥܠܝܗܘܢ

5) **Jon. 1, 10**

Iš. Gr.: ἔφυγεν = ܥܪܩ

Paul v. T.: ἦν φεύγων = ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܕܥܪܩ

6) **Jon. 4, 2**

Iš. Gr.: μετανοῶν ἐπὶ τῇ κακίᾳ = ܡܬܬܘܐ ܐܢܬ ܥܠ ܒܝܫܬܐ

Paul v. T.: μετανοῶν ἐπὶ ταῖς κακίαις = ܡܬܬܘܝܢܐ ܥܠ
ܒܝ̈ܫܬܐ

7) **Sach. 9, 7**

Iš. Gr.: ὡς Ἰεβους = ܐܝܟ ܝܒܘܣ

Paul v. T.: ὡς Ἰεβουσαῖος = ܐܝܟ ܝܒܘܣܝܐ

8) **Sach. 13, 7**

Iš. Gr.: ἐπὶ τοὺς ποιμένας μικροὺς = ܥܠ ܪ̈ܥܘܬܐ ܙܥܘ̈ܪܐ

Paul v. T.: ἐπὶ τοὺς μικροὺς = ܥܠ ܙܥܘ̈ܪܐ

9) **Pslm. 16, 2**

Iš. Gr.: τοῦ ἀγαθοῦ μου = ܥܠ ܛܒܬܝ ܠܝ

Paul v. T.: τῶν ἀγαθῶν μου = ܥܠ ܛܒ̈ܬܝ ܕܝܠܝ

10) Pslm. 16, 10

Iš. Gr.: οὐκ ἐγκαταλείπεις = ܠܐ ܫܒܩ ܐܢܬ
Paul v. T.: οὐκ ἐγκαταλείψεις = ܠܐ ܬܫܒܘܩ

11) Pslm. 22, 22

Iš. Gr.: μονοκερώτου = ܪܝܡܐ
Paul v. T.: μονοκερώτων = ܪ̈ܝܡܐ

12) Pslm. 69, 31

Iš. Gr.: ἀρέσω = ܐܫܦܪ
Paul v. T.: ἀρέσει = ܢܫܦܪ

Es liegt auf der Hand, dass in vielen der hier aufgezählten Stellen eine andere Übersetzung als die des Paul von Tella vorliegt. Schon für die Mehrzahl der sub b) genannten 21 Varianten muss das zugegeben werden. Wohl mag die Bevorzugung des Pronomen possessivum suffixum vor dem Pron. poss. separatum (cfr. No. 1. 2. 6. 7. 16. 21) aus dialektischer Liebhaberei, und das genuin syrische ܐܦ̈ܐ für ܦܪܨܘܦܐ cfr. No. 1 und ܡܕܡ für ܕ ܦܪܨܘܦܐ cfr. Nr. 9 und 14 aus dogmatischer Pedanterie (ܦܪܨܘܦܐ = πρόσωπον) Išôʿdâdh's erklärt werden. Auch mögen einige Varianten mit einem Hinweis auf eine freiere Citationsweise Išôʿdâdh's oder auf handschriftliche Varianten im Syrohexaplaris ihre Erklärung finden. Aber Stellen wie No. 5. 8. 10. 11. 12. 13. 15. 17. 18. 19. 20 deuten mehr oder weniger auf einen anderen Übersetzer als Paul von Tellâ. — Auch die sub c) aufgezählten 12 Varianten weisen uns nach dieser Richtung hin. Ja, sie beweisen uns sogar, dass jenem uns unbekannten Übersetzer eine andere Recension der griechischen LXX vorgelegen haben muss, als der Hexaplatext des Origenes. Zwar konnte ich 3 von diesen 12 Varianten (nämlich

No. 5. 7. 12) weder in einer der mir zugänglichen Versionen des A. T.'s, noch auch in einer der bei Pearsons und Holmes verwerteten LXX-Handschriften auffinden. Und auch das bietet keine neuen Gesichtspunkte, dass Stellen wie No. 4. 11 nur den Textus receptus (Pearsons und Holmes), andere wie No. 1 und 10 nur die Lesart der Armenischen Version resp. des Psalterium Graeco-latinum Veronense (Swete R) repräsentieren. Aber da die Stellen No. 3 und 8 die Lesart der lucianischen[1] Minuskeln Pearsons und Holmes 22. 36. 51. 62. (147) bieten, und die Stellen No. 6 und 9 an den hebräischen Text erinnern, so muss nach allem, was wir bis jetzt von der lucianischen Recension wissen[2] der Grieche Išôʿdâdh's als ein Textus syro-lucianus angesehen werden.

Dennoch bleibt es über allen Zweifel erhaben, dass Išôʿdâdh in seinem Yaunayâ auch den Syrohexaplaris des Paul von Tellâ citiert. Denn:

1) Išôʿdâdh's Yaunayâ stimmt an 12 Stellen vollständig mit dem Texte des Syrohexaplaris des Paul von Tellâ überein, cfr. oben ad a).

2) Išôʿdâdh's Yaunayâ muss, wie aus der häufigen Anführung des ʿEbhrayâ, Symmachus und Theodotion hervorgeht, die Lesarten dieser Versionen so zahlreich an seinem

---

[1] Über die Minuskeln, welche die lucian. Recension repräsentieren cfr. Ceriani: Le recensioni dei LXX e la versione latina (Nota letta al R. Istituto Lombardo 18. Febr. 1886).

[2] Auf Grund der Zeugnisse von Suidas, Theodoret und Hieronymus fasst Field, Origenis Hexaplorum, quae supersunt in totum V. T. fragmenta, Oxonii 1875 Tom. I. pag. LXXXVI sein Urteil dahin zusammen: E quibus testimoniis indubitate colligi potest, Luciani editionem non novam ex Hebraeo versionem fuisse, sed venerandae seniorum versionis recensionem sive ἐπανανόρθωσιν Hebraeo convenientiorem factam.

Rande verzeichnet gehabt haben, dass wir eine ähnliche Erscheinung nur im Syrohexaplaris des Paul vou Tellâ aufzufinden vermögen.[1]

3) Išôʿdâdh citiert nur solche Stellen aus Cyrill von Alexandrien, die entweder am Rande oder am Schlusse der prophetischen Texte der Cerianischen Ausgabe des Syrohexaplaris eingetragen sind cfr. Hos. 9, 8. Jon. 4, 6. Sach. 11, 7. 12, 11.

4) Barhebraeus, der Išôʿdâdh (direkt oder indirekt) excerpiert und in seinen Excerpten auch einige Yaunayâcitate aus der Vorlage mit herübernimmt, würde unmöglich im Proömium zu seinen Scholien behauptet haben, dass er die Übersetzung des Paul von Tellâ citiere, wenn er nicht wirklich eine Reihe von Syrohexaplacitaten bei Išôʿdâdh gefunden hätte.

Išôʿdâdh's Yaunayâ ist also zum Teil dem Syrolucianus eines Unbekannten, zum Teil dem Syrohexaplaris des Paul von Tellâ entnommen.[2] Er ist eine Zwittergestalt, deren Entstehung ich mir auf folgende Weise zu erklären versuche: Die Nestorianer haben von Alters her neben der Pesittâ einen Syrolucianus gehabt. Ob dieser Syrolucianus eine vollständige Übersetzung des griechischen A. T.'s war,

---

[1] Die bei Ephraem auftretenden Citate aus ʿEbhrayâ, Symmachus und Theodotion etc. weisen allerdings nicht auf den Syrohexapl. des Paul v. Tellâ, aber die sind auch lange nicht so zahlreich wie die bei Išôʿdâdh; cfr. Credner, de prophetarum minorum versionis Syr. indole Götting. 1827 pag. 48ff. und Rödiger, Hallische Literaturzeitung 1832, No. 6 pag. 43f.

[2] Wenn Kerber in Z.A.W. 1898 pag. 195 beobachtet, „dass in einer Anzahl von Stellen die von Barhebraeus citierte Syrohexaplar. Übersetzung dem Texte Lucians folgt", so erklärt sich diese Beobachtung natürlich aus der Abhängigkeit des Barhebraeus von Išôʿdâdh.

wie eine solche dem Mâr 'Abhâ[1] zugeschrieben wird, oder ob er nur diejenigen Bibelstellen enthielt, die in und mit den Commentaren des Theodor von Mopsuestia durch Männer wie Prûbhâ, Kûmâ und Mâr 'Abhâ übersetzt waren, lasse ich vorläufig dahingestellt. In Jedem Falle muss er säuberlich unterschieden werden von dem Syrolucianus des Monophysiten Philoxenus von Mabûgh, dessen alttestamentliche Fragmente Ceriani in Monumenta sacra et profana Tom. V, 1, pag. 5 links und pag. 9—40 zusammengestellt hat.[2] Die wichtigsten Varianten unseres nestorianischen Syrolucianus mussten in allen vollständigeren nestorianischen Commentaren neben dem Pešittâtexte mit aufgezeichnet werden, wenn anders die einen griechischen Text auslegende Erklärung des Mopsuesteners überhaupt verstanden werden sollte. Jahrhunderte lang mögen auf diese Weise die nestorianischen Commentatoren die Lesarten ihres alten Syrolucianus sub Yaunayâ, denen der Pešittâ gegenüber gestellt haben. Auch Išô'dâdh ist hierin dem Vorbilde seiner nestorianischen Väter und Vorlagen gefolgt. Das Neue und Unerhörte seiner schriftstellerischen Thätigkeit bestand nur darin, dass er — ein Opfer seiner kritiklosen Vermittlungssucht (cfr. den nächsten Paragraphen) — auch die Lesarten des monophysitischen Yaunayâ d. h. des Syro-

[1] cfr. die hierher gehörige Litteratur bei Assem. B. O. III, 1 pag. 75. Dass wirklich all die dort aufgezählten Nachrichten so leicht bei Seite geschoben werden dürfen, wie Braun l. c. pag. 96 thut, halte ich für höchst unwahrscheinlich. Von meinem Standpunkt aus brauchte nur die Abfassung der Mâr 'Abhâ'schen Bibelübersetzung in Ägypten, wo doch der hesychianische LXX-Text herrschte, fallen gelassen zu werden.

[2] So schreibt z. B. Jes. 9, 6 Išô'dâdh's Syroluc.: ܡܠܐܟܐ ܕܡܠܟܐ ܡܕܒܪܢܐ ܕܡܠܟܐ ܐܒܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܬܝܕ. Dagegen Philoxenus (cfr. l. c. pag. 5): ܡܠܐܟܐ ܕܪܒܬܐ ܡܠܟܬܐ. ܕܬܡܝܗܐ. ܡܠܘܟܐ. ܐܠܗܐ ܚܝܠܬܢܐ ܡܫܠܛ ܥܠ ܟܠ ܪܫܢܐ ܕܫܝܢܐ. ܐܒܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܬܝܕ. Und so finde ich auch Jes. 46, 3 und 49, 12 noch Differenzen.

hexaplaris des Paul von Tellâ in seine Commentare mit herübernahm und so in seinem Yaunayâ eine Zwittergestalt schuf, die den modernen Bibelforschern wahrscheinlich noch manche Stunde des Kopfzerbrechens bereiten wird. Einen Erfolg freilich hat Išôʿdâdh mit diesem seinem Synkretismus auf dem Gebiete der Textkritik gehabt: Er wurde von den späteren Monophysiten wie wenig Söhne ihrer eignen Kirche verehrt und verarbeitet.

§ 6.

Hat Išôʿdadh neben der grammatisch-historischen Exegese des Theodor von Mopsuestia auch die allegorische Schriftauslegung der von ihm citierten monophysit. Autoritäten als berechtigt anerkannt?

Išôʿdâdh hat ein reiches Quellenmaterial benutzt. Soviel sich nachweisen lässt, hat er verwertet:

Im Commentar zu Hosea:	Theodor	circa	53 ×
	Ephraem	„	9 ×
	Hanânâ[1]	„	3 ×
	Cyrill	„	1 ×

[1] Der Anteil der spezifisch nestorian. Autoritäten konnte, da ihre Werke verloren gegangen sind, natürlich nur nach den ausdrücklich als Citate gekennzeichneten Stellen bemessen werden. Da Išôʿdâdh indess einen Theodor und Ephraem viel häufiger benutzt, als er angiebt, so darf auch eine weit umfangreichere Verwertung von Ḥanânâ und Qatrâyâ angenommen werden als die offenkundigen Citate zugeben. Namentlich an solchen Stellen, wo Išôʿdâdh anhebt mit den Worten: „Und es wird die Frage aufgeworfen“ und dann die Antwort bringt (cfr. Hos. 1, 2. 1, 4; Joel 2, 20; Jon. 3, 1) oder da, wo er gleich drei, vier, fünf verschiedene Erklärungsversuche einer Bibelstelle an einander reiht (cfr. Hos. 1,2; Jon. 3,1; Sach. 12,10), scheint er vorzugsweise nestorianisches Material, vielleicht die exeget. Diskussionen der nestorian. Hochschullehrer verwertet zu haben.

Im Commentar zu Joel:	Theodor	circa	12 ×
	Ephraem	„	1 ×
	Hanânâ	„	2 ×
	Qaṭrâyâ	„	1 ×
Im Commentar zu Jona:	Theodor	„	19 ×
	Ephraem	„	2 (4 ×)
	Cyrill	„	1 ×
	Diodor	„	1 ×
Im Commentar zu Sach. IX—XIV:	Theodor	„	27 ×
	Ephraem	„	11 ×
	Cyrill	„	2 ×
	Josephus	„	1 ×

Diese Tabelle lehrt mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit, dass die Hauptmasse der hier veröffentlichten Commentare Išô'dâdhs auf Theodor zurückgeführt werden muss. Und wenn wir weiter im Auge behalten, dass wenigsten nach Massgabe des griechischen Originales[1], von sämtlichen 111 Citaten aus Theodor circa 81 (in Hos. 37; in Joel 8; in Jona 14; in Sach. 22) wörtlich oder doch fast wörtlich und nur circa 30 (in Hos. 16; in Joel 3, in Jona 4, in Sach. 7) dem Sinne wiedergegeben sind, so dürfen wir gewiss die Erwartung hier aussprechen, dass Išô'dâdh's Commentar zum A. T. sich durch künftige Publikationen als der vornehmste Ersatz für die verloren gegangenen Commentare des Theodor von Mopsuestia bewähren wird.

---

[1] Da die Werke Theodors nachweislich (cfr. Assem. III, 1 pag. 30) schon früher aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt worden sind, so hat Išô'dâdh natürlich eine syrische Übersetzung derselben vor sich gehabt. Ja, da ausdrücklich einmal (Sach. 12, 10) der „fortlaufende Text oder Wortlaut" des Auslegers den sonstigen Citaten aus Theodor gegenübergestellt wird, so nehme ich an, dass Išô'dâdh im Allgemeinen nur einen Auszug aus Theodors Commentaren (ähnlich wie der, den Baethgen in Z.A.W. 1885 pag. 53—101 beurteilt) benutzt hat.

Wie glänzend sich diese Erwartung rechtfertigt, das hoffe ich in kurzer Frist an Išôʿdâdh's Jobkommentar zu beweisen.

Viel wichtiger freilich für den Zweck der vorliegenden Untersuchung ist es, darauf hinzuweisen, dass Išôʿdâdh neben Theodor auch andere Autoritäten verwertet hat und zwar unter ausdrücklicher Nennung ihres Namens. Denn beachtet man, dass auf der am 3. Mai 596 abgehaltenen Synode des Katholikus Sabhrîšôʿ (cfr. Braun l. c. pag. 285) beschlossen wurde: „Wir verstossen und anathematisieren alle, welche die Erklärungen, Überlieferungen und Lehren des seligen Theodor, des Commentators und erprobten Lehrers, ablehnen, welche fremde, neue Überlieferungen von Geschwätz und Lästerungen einzuführen streben"[1] — so beweist doch diese einfache Thatsache der Citation fremder Autoritäten an sich schon so viel, dass Išôʿdâdh die Alleingültigkeit der Theodor'schen Commentare im Sinne der nestorianischen Kirche nicht anerkannt hat.

Im Allgemeinen zwar hütet sich Išôʿdâdh bei Zusammenstellungen von verschiedenen Erklärungsversuchen einer Schriftstelle, sich persönlich für diese oder jene Erklärung zu entscheiden, also dass jene Zusammenstellungen lediglich aus dem Bestreben nach gelehrter Vollständigkeit hervorgegangen zu sein scheinen. Aber Joel 2, 18 wird ausdrücklich auch die nicht-theodor'sche Ansicht als exegetische Möglichkeit hingestellt, Jon. 3, 9 wird eine Auslegung Theodor's geradezu als unwahr (-scheinlich) bezeichnet und Hos. 4, 8 entscheidet sich Išôʿdâdh im Schlusssatze sogar direkt gegen Theodors Auffassung. — Besonders charakteristisch ist in dieser Beziehung auch die im Appendix ver-

[1] Ähnlich die Beschlüsse der unter dem Katholikus Išôʿyahb I abgehaltenen Synode von 585/86 cfr. Braun l. c. pag. 198.

öffentlichte Auslegung Išô'dâdh's von Psalm 16. 22. 68. 69. 72. Alle diese Psalmen sind von Theodor rein historisch ausgelegt worden. Das geht auf's deutlichste aus dem von Baethgen (l. c.) behandelten nestorianischen Psalmenkommentar hervor, für Psalm 16. 22. 69 wirds ausserdem noch aktenmässig durch die Beschlüsse des 5. ökumenischen Konzils bezeugt. Wie hat Isô'dâdh diese Psalmen ausgelegt? Nun gewiss, er hat sie zunächst in Übereinstimmung mit seiner Hauptquelle rein historisch gefasst. Aber, abgesehen vom 69. Psalm hat er überall — und zwar so ungeschickt wie irgend möglich — das Pfropfreis der messianischen Erklärung darauf gepfropft. Bei Psalm 16 und 72 ist dies sofort aus den Schlussbemerkungen klar, bei Psalm 22 freilich nur dann, wenn man zugiebt, dass in der zweiten Hälfte der Einleitung um ihrer Anspielung auf den Schluss von Psalm 16 willen Išô'dâdh's eigne Ansicht verborgen sein muss, und bei Psalm 68 (cfr. v. 18) nur dann, wenn man im Auge behält, dass nach Theodors Ansicht die Fakta des Lebens Jesu jeder Bibelstelle, die eine gewisse Ähnlichkeit der Ereignisse aufzuweisen hat, den Charakter einer messianischen Weissagung aufprägen.

Und nun frage ich: Wie konnte ein nestorianischer Schriftsteller sich solche Correkturen der Theodor'schen Commentare erlauben? Wie konnte er insonderheit in Psalm 16 und 22 die messianische Erklärung hinzufügen? Trat er mit diesem letzten Gewaltakte nicht geradezu auf den Standpunkt des 5. ökumenischen Konzils, mit einstimmend in das Verdammungsurteil gegen Theodor?

Man kann hier freilich einwenden, dass Išô'dâdh mit alledem Theodor's Anschauungen doch eigentlich nur in exegetischen Einzelfragen modifiziert habe, in diesen aber müsse doch auch in der nestorianischen Kirche bei aller Verherrlichung Theodors eine gewisse Freiheit gewesen

sein, wenn nicht jede Regung selbständigen Denkens gleich von vornherein erstickt werden sollte. Die Hauptsache sei doch, dass der prinzipielle Standpunkt Theodors nicht verletzt werde. Und das nötigt uns zum Schluss noch auf eine Frage einzugehen, die für Theodor und seine Exegese die eigentliche Prinzipienfrage gewesen ist.

Es ist bekannt, dass Theodor der einzige noch erhaltene Schriftsteller der alten Kirche ist, der die sogenannte grammatisch-historische Methode der Schriftauslegung bis in die letzten Konsequenzen durchgeführt hat. Einen doppelten Schriftsinn kann es für seinen Standpunkt nicht geben. Die tropischen Redeweisen der Schrift, die denen, „die da fliegen wollen und nicht Schritt für Schritt weiter gehen“ (so Adrian), so leicht Anlass zu müssigen Spekulationen wurden, werden von ihm auf ihren eigentlichen Sinn reduziert. Messianische Weissagungen im eigentlichen Sinne des Wortes d. h. Wortweissagungen giebt es für ihn nicht. Die Schriftstellen, die man so nennt, sind Weissagungen auf mehr oder weniger naheliegende Fakta der Zeitgeschichte Israels und müssen darum zunächst immer zeitgeschichtlich verstanden werden. Wenn sie dennoch auch von ihm als Weissagungen auf Christum gefasst werden, so begründet er das damit, dass die hyperbolische Redeweise des alten Testaments, die über die Wirklichkeit in der Geschichte Israels hinausging, ihre volle Bewahrheitung erst durch die Fakta des Lebens Christi erhielt. Das etwa ist Theodors Ansicht.[1]

Wie steht nun Išôʿdâdh zu diesen Grundsätzen? Nun, im Allgemeinen stimmt er damit überein und zwar einfach deshalb, weil er die Hauptmasse seiner Ausführungen dem

[1] Näheres über Theodor's exegetische Grundsätze siehe bei Merx, die Prophetie des Joel und ihre Ausleger, Halle a. S. 1879 pag. 126—36, an dessen Ausführungen ich mich hier anlehne.

Theodor entlehnt hat. Die sogenannten Tropen der heil. Schrift werden auf ihren eigentlichen Sinn zurückgeführt, z. B. die Metapher Pslm. 69,1 (cfr. Adrian § 108)[1], die Parabel Joel 1, 19 (cfr. Adrian § 73), die Synekdoche Hos. 2,15. 9,4. 10,9 (cfr. Adrian § 111), das Hypodeigma Sach. 11,2 (cfr. Adrian § 112), die Allegorie Joel 1,7 (cfr. Adrian § 120), die Hyperbel Joel 2,10 und Sach. 14,6 (cfr. Adrian § 121), das Aenigma Hos. 4,3 (cfr. Adrian § 125) u. s. w.

Die sogenannten messianischen Weissagungen (cfr. Joel 2,28; Sach. 9,10; auch Pslm. 16. 22. 68. 72) werden immer in erster Linie zeitgeschichtlich verstanden.

Das Recht, diese Stellen in zweiter Linie auch als Realweissagungen auf Christum u. s. w. zu fassen, wird Pslm. 68,18 (vergl. auch das: „Allein wegen der Aehnlichkeit der Thaten" in der Einleitung zu Pslm. 72) genau so begründet, wie bei Theodor (cfr. Merx l. c. pag. 128).

Dennoch hat Išôʿdâdh gelegentlich auch einen doppelten Schriftsinn zugelassen d. h. prinzipiell den Standpunkt Theodors verlassen und die allegorische Schriftauslegung der von ihm citierten monophysit. Autoritäten als berechtigt anerkannt. Ich will hier weniger Nachdruck legen auf Stellen wie Hos. 3,2, wo die „15 Denare" auf „den 15ten Nisan" und Sach. 11,7, wo die „beiden Stäbe" auf „Gesetz und Evangelium" gedeutet werden. Denn diese beiden Stellen sind aus Ephraem und Cyrill entlehnt und scheinen Išôʿdâdh's eigene Ansicht nicht wiederzugeben.

Wohl aber muss ich verweisen auf Joel 3,18, wo unter der „Quelle, die vom Hause des Herrn ausgeht" „die Versöhnung und Belehrung durch die Priester" und Sach. 14,8,

[1] Ich lehne mich hier absichtlich an die Terminologie Adrians, als des genuinsten Repräsentanten der antiochenischen Theologie, an und bitte seine εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφὰς nach Goessling's Ausgabe, Berlin 1887 zu vergleichen.

wo unter dem „lebendigen Wasser“ „die lebendig machende Lehre“ verstanden wird. Denn diese beiden Stellen müssen nach dem Befund unserer Quellenuntersuchung sowohl wie auch nach ihrer Ausdrucksweise als Išô'dadh's eigenstes Eigentum angesehen werden. Wichtiger noch ist die Thatsache, dass in der Vorrede zum Hohenlied (cfr. pag. XXII) Gregor von Nyssa und Chrysostomus als „(anerkannte) Lehrer und orthodox“ dem Theodor von Mopsuestia gleichgestellt werden und im unmittelbaren Anschluss daran nur eine Auslegung der schwierigen Worte des Hohenliedes proponiert wird, damit ja nicht etwa irgend einer der genannten Lehrer verletzt werde. Denn weshalb scheut sich denn Išô'dâdh, Gregor von Nyssa und Chrysostomus hier zu nahe zu treten? Nur deshalb, weil er die von diesen monophysitischen Schulautoritäten vertretene allegorische Auslegung des Hohenliedes für ebenso berechtigt hielt wie die grammatisch-historische Auslegung des Theodor von Mopsuestia.

§ 7.

Wie erklärt sich die dargelegte heterodoxe Stellung Išô'dâdh's innerhalb der nestorianischen Kirche?

Auf diese Frage kann ich nur eine Antwort geben: Išô'dâdh war ein Anhänger der grossen exegetischen „Reformbewegung“, die im 6. Jahrhundert von Ḥanânâ von Ḥĕdhayâbh eingeleitet und, wie der 8. Kanon der Synode des Katholikos Yôḥanân bar 'Abhgar (seit 900 n. Chr.) beweist,[1] auch im 9. Jahrhundert noch nicht völlig erstickt war.

Zwar wissen wir zur Stunde noch wenig über Ḥanânâ von Ḥĕdhayâbh. Auch die von Išô'dâdh gegebenen Citate

[1] cfr. Assem. B. O. III, 2 pag. CLXXXVIII.

aus seinen Commentaren (cfr. Hos. 8,10. 8,13. 10,14. Joel 1,7. 2,18. Pslm. 72,16) bringen nichts Auffallendes. Eine Abweichung von Theodor bieten nur 2 Stellen. Joel 1,7 wird eine andere Deutung eines Tropus gegeben und Joel 2,18 wird die von Theodor behauptete enallage temporum verworfen. Aber sämtliche Stellen bewegen sich in den Bahnen der grammatisch-historischen Schriftauslegung — ein Umstand, der uns um so weniger verwundern darf, da sie aus Commentaren citiert sind, welche die nestorianische Kirche, oder doch wenigstens ʿAbhd-îsôʿ in seinem Kataloge[1] als orthodox anerkannt hat.

Indess das Wenige, was wir von Ḥanânâ wissen, beweist uns, dass er als Bahnbrecher auf demselben Wege vorangegangen ist, auf dem wir Išôʿdâdh hier wiedergefunden haben.

I. Ḥanânâ hat nach Guidi's Chronik[2] „allerlei gegen den ökumenischen Schriftausleger eingewandt" und nach ʿAbhd-îšôʿ's Kataloge[3] erleben müssen, „dass viele seiner Schriften wegen des Auslegers verworfen wurden." Auch Išôʿdâdh hat, wie unsere Untersuchung gezeigt hat, Theodor bedeutend korrigiert.

II. Ḥanânâ hat nach der Vorrede zur Synode von 596[4], aber auch nach Mâr Bâbhâi von Izalâ[5] mit seiner

---

[1] Nach ʿAbhd-îsôʿs Kataloge (cfr. Assem. B. O. III, 1 pag. 81 ff.) haben seine Commentare zu David, Genesis, Job, Proverbien, Ecclesiastes, Canticum und Dodekaproph. als orthodox gegolten.

[2] cfr. pag. 11 der Nöldeke'schen Übersetzung in Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien 1893, No. IX.

[3] cfr. Assem. B. O. III, 1 pag. 84.

[4] cfr. Braun l. c. pag. 283: „Auch verdrängen sie (die Kritiker Theodors) die Geistesreden der wahren Lehrer, in welchen die Zweiheit der Naturen des Sohnes verkündet ist, da sie ihnen innerlich nicht zustimmen".

[5] cfr. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Leipzig 1880, pag. 102. 104 und vor allem pag. 117.

Kritik Theodors monophysitische Gelüste verbunden. Auch Išôʿdâdh hat derartige Gelüste gehabt. Er bringt sie zum Ausdruck a) in direkten Bekenntnissen wie Pslm. 45,7. b) in der Benutzung der Bibelversion des Paul von Tellâ, sowie auch der dort citierten Stellen aus Cyrill (cfr. Hos. 9,8. Jon. 4,6. Sach. 11,7. 11,12); Josephus (cfr. Sach. 14,5) und Ephraem (cfr. Jon. 1,1).

III. Ḥanânâ hat nach dem zweiten Kanon der Synode 585/86 (Katholikat des Išôʿyâhb I) „gewagt zu sagen, dass der Gottesmann Moses das Buch des seligen Iyôbh geschrieben habe" (cfr. Braun l. c. pag. 198) und „die Erklärung des Chrysostomus zum Buche Iyobh angenommen".[1] Auch Išôʿdâdh hat jene Behauptung ohne Äusserung des Missfallens wiederholt (cfr. die Vorrede zu Job pag. XXVI) und, wie ich bald beweisen werde, den Commentar des Chrysostomus neben dem des Theodor bei seiner Auslegung des Buches Job verwertet.

IV. Ḥanânâ hat nach Hoffmann's Auszügen aus den Akten persischer Märtyrer (l. c. pag. 102 und 104) „ähnlich geredet wie Origenes der Heide der Heiden". Wenn das nicht bloss, wie Braun (l. c. pag. 280) will, als Übertreibung seiner astrologischen und eschatologischen Liebhabereien, sondern auch als Urteil über seine allegorische Schriftbetrachtung angesehen werden darf, ist Išôʿdâdh ihm auch in diesem Stücke gefolgt.

Damit genug. Die Ursachen, um deren willen der Nestorianer Išôʿdâdh von den Monophysiten des Mittelalters zur Hauptquelle für ihre exegetischen Arbeiten gewählt wurde, sind aufgedeckt. Išôʿdâdh hatte die Bibelüber-

[1] So richtig Ibn aṭ Tayyib bei Assem. B. O. III, 1 pag. 84 Anm. 3 gegen Braun l. c. pag. 198, Fussnote 3.

setzung des Monophysiten Paul von Tellâ neben der Pešittâ und einem alten Syro-lucianus zu Worte kommen lassen. Er hatte die von den monophysitischen Schulautoritäten vertretene allegorische Methode der Schriftauslegung mit der grammatisch-historischen Methode des Theodor von Mopsuestia verbunden. Er hatte vielleicht auch in seiner Christologie mancherlei monophysitische Neigungen verraten. Das Alles gab ihm in den Augen der Jakobiten des Mittelalters ein gut monophysitisches Aussehen und machte ihn zur Brücke, auf der Theodor von Mopsuestia aus der nestorianischen in die monophysitische Kirche hinüberziehen konnte.

LXVII

Corrigenda.

Pag. 30, Zeile 12, lies IX, 4 für XI, 4.

Pag. 32, Zeile 22f, lies: Und in dem Irrtum unterschieden sich vielerlei Weisen (Nöld.).

Pag. 48, Zeile 6, lies Qaṭar für Baktrien und cfr. pag. XXIX, Fussn. 1.

Pag. 64, Zeile 12, lies Landsee für Meere (Nöld.).

Text, Übersetzung und Fussnoten.

Die Auslegung des Zwölfbuches (und zwar zunächst) **des Propheten Hosea.**

Von demselben Išoʿdâdh. Unser Herr, hilf mir durch deine Barmherzigkeit zur Vollendung.

(Hierzu sind verglichen die Commentare von Ephraem, Theodor, Theodoret,[1] Cyrill, Gregorius Barhebraeus)

Man muss nämlich wissen, dass, so oft die Schrift sagt: Gesicht des Jesaia und Spruch des Herrn, der an Hosea erging, und Aussprüche Jeremias und dergleichen, andere die Offenbarungen und Abschnitte der Propheten gesammelt und geordnet haben. Und so oft es heisst: Ich sah den Herrn, und: Es geschah an mich der Spruch des Herrn, (so muss man wissen,) dass der Prophet selbst das zu schreiben beabsichtigt, was ihm offenbart ward. So hat aber auch, wenn es heisst: Gesicht, Spruch, Hand, Wort, Predigt, Ausspruch, Sprichwort, Gleichnis u. s. w. Alles dieselbe Bedeutung. Gesicht, sintemal die Propheten, während sie ausser der gewöhnlichen Beobachtung gewesen sind, ein wunderbares Gesicht von künftigen Dingen in ihrem Geiste empfangen haben. „Hören", sintemal sie eine Stimme aus der Offenbarung zu hören meinten, wie sie von Petrus gehört wurde (Act. 10, 13?) . . . . und

[1] Eine Benutzung Theodoret's durch Išôʿdâdh lässt sich nirgends konstatieren. Wohl berühren sich beider Gedanken an vielen Stellen, aber da diese Berührungen sämtlich auf Theodor als die beiden Autoren gemeinsame Quelle zurückzuführen sind, so habe ich sie, um die Übersichtlichkeit des Quellennachweises nicht unnützer Weise zu erschweren, nirgends notiert.

ܬܘܗܪܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪ ܕܗܘܐ ܢܒܝܐ. fol. 209a, 26[1]

ܒܗ ܕܝܢ ܒܗܘ ܠܫܘܒܚܐ ܕܡܪܢ ܒܪܐܫܝܬ ܒܢܝܫܢܗ ܕܐܒܪܗܡ.[2]
ܗܘ ܚܙܐ ܠܟܘܟܒܐ ܕܐܬܐ ܘܐܡܪ ܕܠܐ ܝܩܝܪܐ ܕܐܠܗܐ ܘܫܘܠܛܢܗ
ܕܡܪܝܐ ܕܗܘܐ ܒܟܠ ܗܘܢܝܢ. ܘܫܘܠܛܢܘܗܝ ܕܐܬܪܐ ܘܕܡܬܬܐ ܕܗܘܠܝܢ.
ܕܐܣܟܡܐ ܒܫܡܗ ܐܝܟ ܠܫܡܫܐ ܘܫܘܡܗܐ ܕܟܘܟܒܐ. ܘܛܘܦܣܗ. ܘܐܡܪ
ܕܐܡܪ ܕܢܬܚܙܐ ܠܡܪܝܐ. ܘܗܘܐ ܟܠܗ ܫܘܠܛܢܗ ܕܡܪܝܐ. ܕܗܘ
ܢܒܝܐ ܢܦܩ[3] ܕܐܬܐ ܐܡܪ ܕܐܬܚܙܝ ܠܗ. ܗܘܝܐ ܕܝܢ ܗܘܐ ܕܐܡܪ.
ܝܩܝܪܐ ܘܫܘܠܛܢܐ ܘܐܝܕܐ ܘܡܠܟܘܬܐ ܘܫܡܝܐ ܘܡܫܡܫܢܐ ܘܡܠܐܟܐ
ܘܕܡܪ. ܚܕ ܗܘ ܕܟܝܢܐ ܕܟܠܗܘܢ. ܝܩܝܪܐ ܐܡܪ ܕܟܕ ܠܒܪ ܡܢ
ܡܢ ܫܡܝܐ ܕܟܢܝܐ ܢܦܩ ܗܘܐ ܠܒܢܝܐ. ܝܩܝܪܐ ܡܢܗ ܕܢܘܗܪܐ ܕܐܠܗܐ
ܕܟܠܗܘܢ ܗܘܝ ܒܫܡܗܘܢ ܡܫܡܫܝܢ ܗܘܘ. ܘܫܡܫܐ ܐܡܪ ܕܟܢܐ
ܠܐ ܡܢܗ fol. 209b ܕܫܘܠܛܢܐ ܡܫܡܫܝܢ ܗܘܘ ܕܫܡܫܝܢ ܐܝܟ
ܕܫܘܠܛܢܗ ܐܠܗܝܘܬܐ. ܘܗܘ ܕܐܠܗܐ. ܕܡܢ ܟܠ ܗܘܝܢ ܠܫܡܫܝܢ.
ܘܐܦ ܗܘ ܕܫܘܠܛܢܐ ܘܡܠܟܘܬܐ. ܐܝܟ ܡܢ ܕܟܕ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܢܘܗܪܐ.
ܒܪܐ ܠܐ ܗܘܐ ܠܐܠܗܐ. ܕܥܒܕܐ ܠܡܠܟܘܬܗ. ܘܐܝܟܐ ܐܠܗܐ.
ܐܡܪ ܕܕܡܘܬܐ ܡܢܗ ܡܢܗ ܗܘܐ. ܘܢܫܡܐ ܒܫܡܗ ܕܢܦܫܐ ܚܝܬܐ
ܕܫܡܝܐ. ܐܦ ܡܫܡܫܐ ܒܗܘ ܕܡܫܡܫܝܢ ܡܠܐܟܐ ܗܘ ܗܘܐ ܢܒܝܘܗܝ

[1] Die angegebenen Zahlen der Folien beziehen sich auf L.
[2] So I, dagegen L nur ܐܒܪܡ.
[3] So I und L, doch bedenklich.

jenes Wort des Jesaia: Wer glaubte unserer Predigt? (Jes. 53, 1). Und auch Spruch und Wort, sintemal durch Wirkung des Geistes eine Stimme an sie erging, die zu weissagen befahl. Und Hand wiederum, sintemal sich ein Bild näherte und in die Seele des Propheten Erkenntnis des Verborgenen ergoss. Und „Aufbruch“, indem dass plötzlich der Geist des Propheten von allen Dingen der Welt entrückt ward und sein Sinn aufbrach, das, was vor seinem geistigen Auge im Bilde stand, zu betrachten und auszusprechen.

I, 1 „Ausspruch des Herrn, der an Hosea erging.“ Ausspruch nennt er überall sein Wirken z. B.: Durch das Wort des Herrn wurde der Himmel gemacht (Psalm 33, 6).[1]

I, 2 „Nimm dir ein Weib, das Hurerei treibt.“ Nicht hat er gesagt: „eine Hure“, sondern „(ein Weib), das Hurerei treibt“ d. h. mit Leib und Seele, d. h. mit Männern und Götzen. „Kinder, die Hurerei treiben“. Wie trieben sie Hurerei, da sie doch noch nicht geboren waren? Aber (ich denke), er meint, dass, wenn sie sie geboren hat, dann werden sie mit Leib und Seele Hurerei treiben, wie sie selbst.[2] Der Hebräer: „Kinder der Hurerei.“ Und man wirft die Frage auf: Woher wusste das Volk, dass er (der Prophet) etwas ihrer Lebensgewohnheit Fremdes that, indem er die Hure (als Weib) nahm? Hatte er doch die Offenbarung dem Volke noch nicht gesagt. Es ist wahrscheinlich, dass entweder der Prophet selbst, nachdem er sie an sich genommen und von ihnen geschädigt war, ihnen (dem Volke) die Thatsache ihrer

---

[1] Fast wörtlich so Theodor (Migne, Tom. 66), col. 125 C: λόγον δὲ κυρίου τὴν ἐνέργειαν ἁπανταχοῦ λέγει ...... ὡς τὸ· Τῷ λόγῳ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν·

[2] Sachlich ebenso Barhebraeus (B. Moritz) pag. 4, Zeile 11: ܕܓܠܝܢ ܠܙܢܝܘܬܐ.

ܕܢܟܠܐ. ܡܢ ܡܟܘܢ ܕܒܟܡܠܐ. ܘܦܫܝܩܐ ܗܘܐ ܗܘܐܘ ܠܡܬܟܦܢܘ
ܝ̄. ܐ. ܒܐܠܝܢ ܕܡܬܐܡܪ̈ܢ ܩܕܡ ܚܕܐ ܕܢܦܫܗ ܘܠܡܬܐܠܨܘ. ※ ܦܠܓܘܬܗ
ܕܡܪܝܐ ܕܗܘܝܐ ܒܟܠ ܗܘܢܐ. ܦܠܓܘܬܐ ܒܡܠܟܘܬܐ ܠܡܫܡܫܢܘܬܗ
ܦܪܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܡܫܬܠܚܘ ܕܡܪܝܐ ܐܬܚܙܝ ܫܡܝܐ. ܗܟ ܠܟܝ
ܐܠܗܐ ܕܡܬܝܢܐ. ܠܐ ܐܡܪ ܕܢܚܬ ܐܠܐ ܕܡܬܝܢܐ.[1] ܗ̄. ܒܟܝܪ ܘܒܪܘܚ.
ܗ̄. ܒܟܬܒܐ ܘܒܫܬܐܪܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܕܒܢܝܢܐ ܕܡܢܝܢ. ܐܝܟ ܡܕܝܢ
ܗܘܘ ܡܢ ܒܕܝܠܗ ܠܐ ܡܟܝܢ ܗܘܘ. ܐܠܐ ܕܢܐܡܪ ܕܡܢ ܡܘܠܕܐ ܠܗܘܢ.
ܡܕܝܢ ܒܟܝܪܐ ܘܒܫܦܪܐ ܐܘܠܦܢ. ܒܒܪܢܫܐ. ܒܢܝܐ ܕܢܫܘܬܐ ܐܦܪ:
ܘܡܬܒܒܠܐ ܕܡܢ ܐܝܟܐ ܚܙܐ ܗܘܐ ܒܟܡܐ ܕܡܕܡ ܕܢܘܟܪܝ ܠܐܣܟܝܡܐ
ܫܦܝܪ ܒܡܣܟܢܘ ܕܢܫܬܐ. ܡܢ ܒܕܝܠܗ ܠܒܝܬܐ[2] ܠܐ ܐܡܪ ܠܒܟܡܐ.
ܕܡܝܐ ܕܐܘ ܗܘܘ ܢܟܝܐ ܒܗܕ ܢܫܟܚܘܢ ܘܠܐܬܘ ܕܡܟܘܢ. ܡܫܡܫ
ܗܘܐ ܠܗܘܢ[3] ܒܟܠܗܝ ܕܡܫܡܫܘܢ.[4] ܕܗܘܝܐ ܠܟܡ ܐܦ ܐܠܗܐ ܫܒܝܩ
ܡܟܘܢ ܐܘ ܢܟܝܐ ܐܣܝܪܐ ܒܝܕܗ ܒܟܡܐ ܡܠܦܐ ܢܟܝܐ. ܐܘ ܗܘܘ
ܒܟܡܐ ܐܝܟ ܒܗ ܡܢ ܗܘ ܕܝܢ ܡܢ ܩܕܝܫ ܒܟܠܡܠܟܘܬܐ ܡܫܡܫܝܢ
ܗܘܐ. ܐܬܚܙܝ ܕܢܒܥܐ ܗܘ ܕܠܐ ܟ̇ܫܡܐ ܗܘܝܐ. ܐܦܠܐ ܠܡܪܢܝܐ.
ܘܩܕܡܐ ܕܒܐܡܝܢܘ ܦܪܕܐ ܗܘܐ ܢܟܝܐ ܠܚܢܢܐ ܕܐܠܗܐ. ܡܢ ܒܚܢܢܐ
ܒܡܢܘܥܐ ܕܒܫܪܐ ܫܒܩܝ ܙܘܪ ܗܘܐ. ܗܘ ܕܦܠܝܓܐ ܠܟܘܠܗ
ܒܟܠܡܪܐ. ܐܝܟ ܢܝܚܐ ܕܦܠܝܓܐ ܫܢܘܝܐ ܘܡܕܝܢܐ ܡܢ ܙܟܝ ܗܘܦܟܡ.
ܘܒܟܝܪܐ ܒܕܡܗ ܗܘܘܐ. ܕܠܟܘܠܗ[5] ܒܡܪܝܐ ܢ̇ܟܝܢ ܗܘܘ

1 So I, dagegen L ohne ܕ.
2 So L, dagegen I ܠܒܝܬ.
3 I und L ܠܗܘܢ.
4 So I, dagegen L ܕܡܫܡܫܝܢ.
5 So I, dagegen L ܘܠܟ'.

Annahme erklärte (sagend), dass auf diese Weise auch Gott sich mit ihnen Mühe gegeben habe, oder andere Propheten unterrichteten das Volk über den Propheten, oder das Volk selbst merkte es daran, dass er, während er früher in Ehelosigkeit ausgehalten hatte, gezwungen wurde, das zu thun, was sich selbst für einen Schamlosen nicht passt. Und es ist bekannt, dass der Prophet die Hure beständig ermahnte, sittsam zu werden, >>> indem er durch die Hure die Versammlung der zehn Stämme darstellte, die da öffentlich den Götzen diente (wie die Hure, welche die Hütte aufschliesst und Hurerei treibt) seit der Zeit Jerobeams. Und durch die Ehebrecherin (stellte er) das Haus Juda (dar), das öffentlich beim Herrn schwur und heimlich dem Götzen Milkom diente.[1]

Bekannt war nämlich diese Gomer als Hure, wie Ahala und Ahaliba, die Ägypterinnen (Ezech. 23). >>> Es befiehlt aber Gott den Propheten, dass sie Unpassendes und Ungehöriges thun, wie er auch dem Jesaia (befiehlt), nackt und bloss einherzugehen (Jes. 20, 2), und dem Hesekiel, auf Menschenmist Brot zu backen (Ezech. 4, 12) u. s. w. Weil dies harte und widerspenstige Herz der Kinder Israel gewohnt war, Worte zu verachten, so zeigte er durch die That vor ihren Augen, was ihnen bevorstand,[2] — nämlich das: Wenn er schon die heiligen Propheten wegen des Volkes züchtigt, um wie viel mehr (wird er) das Volk um seiner selbst willen (züchtigen). Zugleich aber sollen sie, wenn sie der Unerhörtheit jener hässlichen Dinge begegnen, sich eiligst von ihren Sünden bekehren.

I, 4. „Denn noch eine kleine Weile, so will ich

[1] Dieser Abschnitt von >>> an geht dem Sinne und gegen das Ende auch dem Wortlaut nach auf Ephraim (Assemanus, Tom. II,) pag. 234 C zurück.

[2] Von >>> an sachlich übereinstimmend mit Theodor col. 128 C und Barhebraeus pag. 4, Zeile 8—10.

ܘܡܫܝܢܐܝܬ ܒܫܡܠܝܘܡ ܦܬܓܡܐ ܦܠܚܝܢ ܗܘܘ. ܡܫܟܚܐ ܗܘܝܐ ܗܘܬ ܣܛܪ
ܗܝ ܕܩܕܡ ܒܪܢܫܐ ܐܝܟ ܐܬܪܐ ܘܐܬܘܬܒܐ ܡܪܕܘܬܐ. ܦܩܕ ܕܝܢ
ܠܗܘܢ ܠܒܢܝܢܐ ܕܢܥܒܕܘܢ ܐܠܝܢ ܕܠܐ ܢܣܦܩܘܢ ܘܠܐ ܦܠܚܝܢ. ܐܝܟ ܕܐܦ
ܠܡܥܡܠ ܕܢܗܘܐ ܒܪܢܫܐ ܡܝܬܪܐ. ܘܠܒܣܪܡܐ ܕܟܠ ܩܘܢܐ
ܕܐܝܟܢ ܕܬܘܒ ܠܡܫܬܐ ܘܕܗܒ. ܟܠ ܕܩܢܐ ܗܘܐ ܠܟܠܗ ܡܪܥܐ
ܘܟܠܠ ܕܟܠ ܡܫܪܝܐ ܕܢܥܒܕܘܢ ܟܠ ܩܠܐ ܒܟܕܪܐ ܡܫܪܝܐ ܗܘܐ
ܡܢܗ ܒܝܬܗܘܢ ܦܠܚ ܕܟܠܗܝܢ ܠܗܘܢ. ܕܐܦ ܒܥܒܕܐ ܡܪܕܝܬܐ ܪܕܐ
ܠܗܘܢ ܡܟܠܠ ܒܥܡܠ. ܚܕ ܥܡܠ ܒܟܠܥܡܠ ܡܟܠܠ fol. 210a ܡܦܪܘ.
ܐܡܪ ܕܝܢ ܕܡܢ ܢܦܫܗܘܢ ܒܫܘܬܦܘܬܐ ܕܦܠܚܝܢ[1] ܒܢܝܢܬܐ. ܢܬܪܘܚܘܢ
ܘܢܬܦܣܘܢ ܡܢ ܒܩܛܠܗܘܢ. ܡܟܠܠ ܕܒܡܚܠܠ[2] ܢܬܒܥ ܐܢܐ ܕܡܢܗ
ܘܐܬܪܚܡܠ ܟܠ ܒܠܐ ܕܬܗܘܐ. ܡܢ ܡܪܚܡܠ ܣܛܪ ܡܢܐܬܐ[3] ܟܠܠ
ܡܢܗ ܐܢܐ ܕܒܗܢܐ ܥܡܠܬܐ. ܡܢܗܘ. ܐܬܪܚܡܠ ܡܢܐܬܐ ܗܘ
ܕܒܗ ܐܬܪܚܡ ܢܒܘܐ. ܘܐܬܡܟܟܬ ܐܬܟܠܠ. ܘܟܕ ܒܗ ܐܚܕ ܒܗ
ܡܒܥܘܬܐ. ܘܐܡܪ ܡܕܡ ܒܟܠܐ ܒܝܬܐܝܬܗ ܕܒܘܬܐ. ܘܡܬܟܢܫܐ
ܕܐܝܟ ܬܗܘܐ ܗܘ ܕܐܬܡܣܟ ܕܢܬܒܥ ܕܡܢܗ ܕܒܘܬܐ ܡܢ ܒܝܬܗ
ܕܐܚܕ. ܐܦܪ ܒܟܠܗܘܢ ܠܗܘܢ. ܕܢܬܒܥ ܐܢܐ ܕܡܢܗ ܘܐܬܪܚܡܠ ܟܠܠ
ܒܠܐ ܕܬܗܘܐ. ܐܡܪܐ ܣܛܪ ܕܐܝܟ ܒܗܝ ܒܥܒܕܐ. ܘܢܬܟܢܫ ܕܣܛܪ
ܗܘ. ܘܡܟܠܠ ܠܗ[4] ܒܗܘ ܕܠܐ ܢܬܟܠܐ. ܗܘܝܢ ܘܐܦ ܡܥܒܪ
ܬܗܘܐ. ܕܟܠܗ ܕܐܬܒܥ ܠܒܝܬܗ ܕܐܚܕ. ܐܬܟܢܫ ܐܦ ܗܘ ܒܟܠ ܡܢ

---

1 So I, dagegen L ܕܦܠܚܝܢ.
2 So Lee, dagegen I und L ܕܒܡܚܠܠ.
3 I und L ܡܢܐܬܐ.
4 So I, dagegen L ܕܠܗ.

die Blutschuld von Jesreel am Hause Jehus heimsuchen.“ Von der Stadt Jesreel nämlich deutet er auf das ganze Land der zehn Stämme.[1] >>> Jesreel ist die Stadt, in welcher Naboth erwürgt und Isebel getötet wurde.[2] Und in ihr erbaute Ahab den königlichen Palast und im Erbe Naboths errichtete er den Altar für Baal. Und es wird die Frage aufgeworfen: Wie konnte Gott über jenem Jehu, der gesalbt wurde, das Blut Naboths am Hause Ahabs zu rächen, sagen: „Ich will die Blutschuld von Jesreel am Hause Jehu heimsuchen“? Wie nämlich ein Mensch, (der) einen Dieb richtet und dabei selbst als Dieb erfunden wird, infolgedessen demselben Urteil verfällt, so machte es auch hier Jehu, der >>> nachdem er das Haus Ahabs gestraft hatte, gleichfalls als einer erfunden wurde, der (mancherlei) von den Thaten Ahabs that. Deshalb meint er's also: Ich will das Haus Jehu heimsuchen um Ahasjas willen (2 reg. 9, 27), wie ich das Haus Ahabs heimsuchte durch Jehu (2 reg. 10f.), weil er sich durch das Gericht, das durch seine Hand über Ahab kam, nicht abschrecken liess, seine Bosheit nachzuahmen.[3] Und es gleicht jenem: Es soll dein Haus wie das Haus Jerobeams sein, weil er ihn ausgerottet hat u. s. w. im 8. Capitel (1 reg. 16, 7).

I, 11: „Sie werden sich ein Haupt machen“ d. h. den Serubabel.[4] „Und sie werden heraufziehen aus dem Lande“ Babel. „Denn gross ist er“ und gepriesen jener Tag, an welchem sie wider alle Erwartung nach Jesreel zurückkehren[5], an welchem sie die Niederlage erlitten von denen, die in die Gefangenschaft führten.

II, 2: „Führet den Rechtsstreit mit eurer Mutter“. Hier nennt er Mutter die Versammlung der Juden.[6]

---

[1] Fast wörtlich so Theodor col. 129D: ἐκ τοῦ μέρους πᾶσαν αὐτῶν καλέσας τὴν χώραν; sachlich dasselbe Barhebraeus pag. 4, Zeile 14 f.

[2] Fast wörtlich so Theodor col. 129C: οὕτω δὲ τὸ χωρίον

ܒܒܢ̈ܘܗܝ ܕܐܚܐܒ. ܕܒܝܗܘ ܗܘܐ ܐܦܢ. ܕܐܬܩܛܠ ܐܦ ܒܗ ܒܚܩܠܗ
ܕܢܒܘܬ ܩܛܝܠܐ[1] ܐܚܙܝܐ. ܐܝܟ ܕܐܬܩܛܠ ܒܚܩܠܗ ܕܐܚܐܒ ܒܝܕ ܝܗ̈ܘ.
ܒܬܠ ܐܝܙܒܠ. ܡܢ ܡܫܡܫܢܝܬܐ ܕܐܢܐ ܥܠ ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ ܒܡܠܟ̈ܘܬܐ
ܒܒܘܟܪܗ. ܘܕܡܢܐ ܠܝܗܘ ܕܢܗܘܐ ܠܗ ܡܠܟܐ ܐܝܟ ܩܛܠܗ ܕܫܡܪܝܢ.
ܥܠ ܕܩܛܠܗ ܘܒܙܗ. ܟܢ̄. ܫ̄. ܗܘ ܕܐܬܒܢܝ ܠܗܘܢ ܦܠܐ
ܚܕ. ܗ̄. ܠܬܘܪܥܝܬܐ ܘܢܫܡܘܢ ܡܢ ܐܪܥܐ ܕܒܒܠ. ܡܛܠ ܕܪܒ
ܗܘ[2] ܘܡܥܒܕ ܢܘܦܠܐ ܗܘ. ܕܒܗ ܠܒܪ ܡܢ ܒܠܗ ܗܘܦܐ ܦܠܚ
ܠܐܝܪܥܠܐ. ܕܒܗ ܦܩܕܗ ܢܘܒܠܐ ܡܢ ܥܡܡܐ. ܕܗܘ ܒܗܢ ܐܡܪܢ.
ܠܐ ܐܡܐ ܒܫܘܠܡܐ ܕܩܘܕܫܐ ܦܪܐ. ܒܢ̈ܝܗ ܕܝܢ ܠܥܡܐ. ܗ̄.
ܦܣܩܗ ܪܢܐ ܕܢܟܝܢ ܒܗܢ ܕܐܡܗܘܢ. ܘܐܪܙܐ ܕܒܟܢܫܝܢ ܠܗ

[1] Dies Wort von mir auf Grund von 2 reg. 9, 27, dagegen I und L ܒܝܬ.

[2] So I, dagegen L ܗܘ.

ἐλέγετο ἐν ᾧ τε Ναβουθαὶ τὴν παράνομον ὑπομεμένηκε σφαγήν· καὶ μὴν καὶ Ἰεζάβελ κατεσφάγη. Barhebraeus pag. 4, Zeile 13—14 bietet den Satz im Wortlaut von Išôʿdâdh und da er ausserdem noch ziemlich wörtlich die darauffolgende Bemerkung mit aufnimmt: „Und in ihr erbaute ..... für Baal", so ist hier deutlich zu erkennen, dass er Theodor in der von Išôʿ dâdh gegebenen Bearbeitung vor sich gehabt haben muss.

3 Von >>> an sachlich ebenso Theodor col. 129C—D, und Barhebraeus pag. 4, Zeile 16f.

4 Auch Theodor col. 132D findet die Erfüllung dieser Stelle μετὰ τὴν εἰς Βαβυλῶνα αἰχμαλωσίαν und Ephraim pag. 235F erwähnt ausdrücklich Serubabel und Nehemia. Barhebraeus ist der einzige der pag. 4, Zeile 22 den Text wie Išoʿdâdh bietet. Er liefert damit den Beweis, dass er die alten Meister hier in Išoʿdâdhs Bearbeitung vor sich hatte.

5 Fast wörtlich so Theodor col. 133A: φοβερά τις ἔσται καὶ ἐπίδοξος ἡ ἡμέρα ἐκείνη, καθ' ἣν παρὰ πᾶσαν ἀνθρωπίνην ἐλπίδα, τῆς ἐπανόδου τεύξονται ἐπὶ τὰ οἰκεῖα.

6 Wörtlich so Theodor col. 133B: ἐνταῦθα δὲ μητέρα μὲν λέγει τὴν συναγωγὴν τῶν Ἰουδαίων.

II, 4: „Ihre Kinder“ aber (nennt er) das Volk.[1] D. h. Vergleicht eure Lebensart mit der eurer Mutter und seht, dass ihr in allen Stücken ihr ähnlich seid. Gleich als ob (sie im Verhältnis von) Mutter zu Kindern (ständen), so redet er von dem Weibe und den Kindern des Propheten.

II, 2: „Sie schaffe ihre Hurerei von ihrem Angesichte weg u. s. w.“ >>> Wie das Angesicht gesehen wird, so war die Hurerei der zehn Stämme offenbar. Und wie die Brüste mit dem Kleide bedeckt sind, so waren die Götzen des Hauses Juda verborgen.[2] Wiederum, weil in den Brüsten die Begierde bei den Weibern liegt. Der Grieche sagt: „Von meinem Angesichte“ für: „von ihrem Angesichte.“

II, 3: „Ich will sie sterben lassen am Durst“ infolge der Herzenshärtigkeit (oder: nach der Prophetie?).

II, 5: „Hinter meinen Buhlen her“ d. h. hinter den Dämonen her.[3]

II, 6: „Durch Dornen hindurch“ d. h. durch Kriege und Hinwegführungen.[4]

II, 9: „Ich will umkehren (und) wegnehmen mein Getreide zu seiner Zeit“ d. h. durch Heuschrecken und Hagel u. s. w.[5]

II, 12: „Und die Tiere des Feldes sollen sie fressen.“ Durch „die Tiere des Feldes u. s. w.“ deutete er auf die Mannigfaltigkeit der Feinde, die sie verderben sollten.[6]

II, 15: „Und das Thal von Achor“, dass sich ihre Einsicht aufthue. Sie erwirbt, so heisst es, auch jenen Ort, an welchem sie von den Assyrern besiegt wurden.[7] Und

---

[1] Fast wörtlich so Theodor col. 133B: τέκνα δὲ ταύτης τὸν (κατὰ διαδοχὴν ἐξ αὐτῆς συστάντα) λαόν.

[2] Von >>> an fast wörtlich so Ephraim pag. 236D: ܐܝܟ ܕܚܙܝܢ ܚܙܝܢ ܐܦ̈ܐ ܓܠܝܐ ܗܘܬ ܙܢܝܘܬܐ ܕܥܣܪܐ ܫܒ̈ܛܝܢ. ܘܐܝܟ ܕܡܟܣܝܢ ܬܕ̈ܝܐ ܡܟܣܝܐ ܗܘܬ ܦܬܟܪ̈ܘܗܝ

ܐܘܪܫܠܡ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܡܪ ܘܡܕܝܢܬܐ ܠܐܪܡܠܘܬܐ ܘܡܫܒܩܘܗܝ ܕܢܦܠ ܦܪܐ.

ܠܚܒܪ ܕܢܘܡܗ ܡܢ ܐܦ̈ܘܗܝ ܘܕܦܪܕܐ. ܐܝܟ ܕܡܬܐܡܪ ܒܢܝ ܐܦ̈ܐ[1] ܚܣܝܠ

ܗܘܐ ܕܫܘܠܐ ܕܟܦܢܐ ܦܟܗܝܢ. ܘܐܝܟ ܕܡܫܡܫܝܢ ܠܒܢܬ ܥܡܐ.

ܡܫܟܚ ܗܘܐ ܦܠܚܢܐ ܕܚܣܠ ܡܬܘܪܐ. ܠܗܘܢ ܚܠܦ ܕܟܠܦܢܐ ܫܡܫܐ

ܢ̈ܟܠܐ ܕܥܡܐ. ܣܘܟܠܐ. ܫܠܦ ܡܢ ܐܦ̈ܘܗܝ ܡܢ ܐܦ̈ܐ[2] ܐܦܪ. ܘܐܬܡܠܝܢ

ܒܙܘܥܐ ܕܡܢ ܒܟܘܠܐ.[3] ܚܠܦ ܩܫܝܬܐ. ܩ̄. ܚܠܦ ܕܝܩܐ. ܒܙܪ̈ܥܐ

ܩ̄. ܒܡܣܒܐ ܘܡܒܬܐ. ܐܘܣܦ ܐܡܪ ܒܒܘܪܟ ܒܒܝܬܗ. ܩ̄. ܒܡܫܡܪܐ

ܘܒܙܪ̈ܐ ܘܡܣܒܐ ܘܐܬܡܠܟ ܐܝܟ ܚܝܘܬܐ ܒܙܐ.[4] ܒܝܢ ܚܝܘܬܐ ܒܙܐ[5]

ܘܕܦܪ. ܚܣܝ. ܥܠ ܡܦܠܬܘܬܐ ܕܒܒܙܒܢܐ[6] ܕܥܬܝܕ ܠܡܚܒܠܗ

---

1 I und L ܐܦ̈ܘܗܝ als Konformation zum Pešittotext.

2 So I und L, dagegen Syr. hex. ܡܢ ܦܪܨܘܦܐ ܕܝܠܗ.

3 I und L ܢܒܝܘܬܐ = Prophetie.

4 So I und L, dagegen Lee an Stelle der drei letzten Worte ܐܝܟ ܚܝܘܬܐ ܕܒܪܐ.

5 So I und L, dagegen Lee ܚܝܘܬܐ ܕܒܪܐ.

6 So I, dagegen L ܒܒ̈ܢܐ'.

ܕܐܬܢܒܝ. Auch Barhebraeus pag. 4, Zeile 4 und pag. 5, Zeile 1 bietet sachlich dasselbe.

3 Fast wörtlich so Theodor col. 136C: ἐραστὰς δὲ αὐτῆς τοὺς δαίμονας εἶπεν; auch Barhebraeus pag. 5, Zeile 2 sachlich dasselbe.

4 Fast wörtlich so Theodor col. 136D: οὕτω τῇ βαρύτητι τῶν πολέμων τῇ τε αἰχμαλωσίᾳ; dem Barhebraeus (cfr. pag. 5, Zeile 3) scheint indess auch hier Išoʿdadhs Gestalt des Theodor vorgelegen zu haben.

5 Fast wörtlich so Theodor col. 137B: ἐρυσίβῃ . . . . . καὶ χαλάζῃ καὶ τοῖς τοιούτοις. Auch Barhebraeus pag. 5, Zeile 4, sachlich dasselbe.

6 Wörtlich so Theodor col. 137D: τὸ πολύτροπον εἰπεῖν ἐβουλήθη τῶν λυμαίνεσθαι μελλόντων αὐτοῖς πολεμίων. Barhebraeus pag. 5, Zeile 5 wenigstens sachlich dasselbe.

7 Fast wörtlich so Theodor col. 140D: τόπον ἔοικε λέγειν ἐν ᾧ δὴ μάλιστα τὴν βαρυτάτην ἐδέξαντο τοῦ πολέμου τροπήν. Barhebraeus pag. 5, Zeile 6 sachlich dasselbe, doch mehr an die von Išoʿdâdh gegebene Form Theodors sich anlehnend.

es thut sich infolgedessen ihre Einsicht auf d. h. der Verstand, der blind ist. >>> Und sie sieht ein, dass sie wegen ihrer Sünde und nicht wegen meiner Schwachheit in die Gefangenschaft geführt wurde.[1] Und es scheint, dass, wie sie von dort anfingen zum ersten Male in ihr Land einzuziehen, so fingen sie von dort wiederum an, in die Gefangenschaft geführt zu werden und aus ihm (ihrem Lande) hinauszuziehen. >>> Von einem Teile nämlich deutet er auf ihr ganzes Land.[2]

II, 16: „Du wirst mich mein Mann und nicht (mehr) mein Baal nennen“ d. h. vollständig entferne ich diesen Namen des Baal, sodass ich auch nicht gestatte, dass sie mich nenne, wie das Weib gewöhnlich ihren Mann „Mein Baal“ nennt. D. h. des Baal und des Götzendienstes soll überhaupt nicht mehr gedacht werden.[3]

III, 1; „Noch einmal gehe, liebe ein ehebrecherisches Weib“. Es scheint, dass er das erste Weib, als er sah, dass es Hurerei trieb, aus seinem Hause hinausschickte, zur Andeutung der Hinwegführung Israels. Und es ist bekannt, dass ein langer Zwischenraum dabei war,[4] wie eine (längere) Zeit die Geburt und Erziehung der drei Kinder brachte. Und auch diese Andere, als er sah, dass sie mit Männern und mit Götzen die Ehe brach, entliess er zur Andeutung der Hinwegführung Judas.[5] Er fügte nämlich bei der Ehebrecherin hinzu: „Liebe (sie)“. Das ist etwas, das er bei der Hure nicht gesagt hat, um anzudeuten die besondere Sorgfalt, die er an diese beiden Stämme (gewandt hat). „Kuchen von getrockneten

---

1 Von >>> an fast wörtlich so Theodor col. 140D (vor der eben citierten Stelle): αἰσθήσονται γὰρ .... ὅτι καὶ τῶν λυπηρῶν οὐκ ἐπειράθησαν δι' ἀμέλειαν ἐμήν, ἀλλ' ἐπειδὴ πταίσαντας αἴσθησιν ἐχρῆν τῶν ἁμαρτημάτων λαβεῖν τῶν οἰκείων. Barhebraeus pag. 5,

ܐܝܟ. ܘܒܘܡܡܐ[1] ܕܒܚܪ ܕܐܬܦܠܓ ܫܘܒܩܢܗ.[2] ܦܢܐ ܠܗܘܢ ܐܦ
ܕܘܟܬܐ ܗܝ ܕܒܗ̇ ܢܒܥܘ ܡܢ ܐܬܪܐ: ܘܡܬܦܠܓ ܡܢܗܘܢ ܫܘܒܩܢܗ.
ܩ̄. ܒܬܪ ܕܒܫܝܠ ܗܘ. ܘܡܫܬܡܠܐ ܕܡܠܟܐ ܫܠܝܛܐ ܐܬܚܒܒ.
ܘܠܗ ܡܠܟܐ ܡܣܒܠܢܘܬܐ ܕܒܟܝ. ܘܕܘܝܕ ܕܐܡܪ ܕܡܢ ܐܦ ܫܪܝܘ
ܠܡܠܟܐ fol. 210b ܠܐܪܒܥܐ. ܒܡܕܝܢܬܐ. ܡܢ ܐܦ ܠܗܘ ܫܪܝܘ.
ܒܡܫܬܡܠܘ ܘܠܡܣܩ ܡܠܟܐ.[3] ܡܢ ܡܠܬܐ ܗܢܝ ܟܠܗ ܡܠܟܐ ܐܪܒܥܐ
ܒܝܬ. ܗܝ ܕܐܬܪܚܝܩ ܘܠܐ[4] ܒܒܠܝ. ܩ̄. ܗܫܬܐ ܕܝܢ ܡܒܒܪ ܐܢܐ
ܗܘܐ ܥܡܐ ܕܒܒܠ. ܕܐܦ ܗܝ ܕܒܫܒܝܐ ܡܢܐ. ܐܝܟܢܐ ܒܟܬܒܗ ܒܒܠ.
ܠܐ ܢܗܘܐ ܐܝܟ ܒܢܝ ܕܐܬܪܚܝܩ. ܩ̄. ܠܐ ܢܬܪܥܐ ܒܟܠ ܗܘ ܘܕܝܢܐ
ܦܬܓܡܐ. ܠܗܘ ܕܝܢ ܐܢܫ ܐܝܟܢܐ ܟܢܝܫܬܐ. ܕܡܢ ܕܠܐܝܟܢܐ ܡܕܝܢܬܐ
ܡܢ ܒܬܪ ܕܡܢܝܢ ܐܦܝ ܡܢ ܒܒܠ. ܠܐܪܥ ܡܩܕܫܬܐ ܕܝܗܘܕܐ.

1 So I und L, dagegen Lee lässt ܘ = und ausfallen.
2 So I und Lee, dagegan L ܠܗ̇ܘ'.
3 I und L ܡܕܢ.
4 So I und L, dagegen Lee fügt ܠܗܘ hinzu.

Zeile 6f., sachlich dasselbe. Man beachte indess, dass Barhebraeus die in dieser und der vorhergehenden Fussnote gegebenen Gedanken Theodors nicht in der Reihenfolge des Originals, sondern in der des Išoʿdâdh wiedergiebt.

2 Wörtlich so Theodor col. 140 D: ἐκ μέρους . . . . . . πᾶσαν αὐτῶν καλῶν τὴν χώραν.

3 Fast wörtlich so Theodor col. 141 B: ὡς μηδεμίαν μνήμην αὐτοὺς ἔχειν ἐκείνων ἔτι. Auch Barhebraeus (pag. 5, Zeile 8) sachlich dasselbe, wenn man bei Moritz einen Druckfehler annimmt und vor ܠܐܝܕܥ ein ܠܐ einschiebt.

4 Auch Theodor schiebt einen langen Zeitabschnitt zwischen dieses und das vorhergehende Capitel ein; cfr. col. 144 C: (οὐ) κατὰ μίαν ἁρμονίαν . . . . . . διῃρημένως δὲ εἴρηται. Also sachliche Übereinstimmung.

5 Auch Theodor deutet hier auf Juda, cfr. col. 145 A.

Trauben“ sintemal getrocknete Trauben und Safransame und Geröstetes hineingemengt sind.[1] Dasselbe, was man auch qĕrîmâthâ (Krusten) nennt.

III, 2: „Da kaufte ich sie mir“ d. h. ich heiratete sie „für fünfzehn“ Zuzin oder Denare „und für einen Kor und einen Lethekh Gerste“. >>> Der Kor beträgt 30 Mass d. h. 30 gĕrîbhê Gerste. Der Lethekh aber einen halben Kor.[2] Der Hebräer und der Grieche sagen: „Für einen Kor“ und nicht mehr. Es scheint, dass dieses Weib eine Freie (Vornehme) war, weil sie so teuer gekauft wurde. Es wird nämlich befohlen, dass er für ein so grosses Eigentum die Ehebrecherin kaufe, >>> weil auch Gott viele Reichtümer von den Ägyptern nahm und sie ihnen (den Juden) gab und sie dadurch mit sich verband.[3]

Andere haben die 15 darauf gedeutet, dass sie am 15. im Monat aus Ägypten auszogen,[4] und den Kor und seine Hälfte darauf, dass sie in 45 Tagen zum Berge Sinai kamen und das Gesetz empfingen.[5] Es scheint aber, dass er nach Massgabe der Jahre, welche sie im Exil sein sollten, so viele Tage wartete bei der Ehebrecherin. Und deshalb gebar sie auch keine Kinder. Das bedeutet nämlich jenes: „Viele Jahre sollst du mir stille sitzen“ (v. 3).

III, 4: „Ephod“ nennt er den Priesterrock, über welchem das Schulterkleid des Rechtsbescheides war, in welchem (dem Priesterrock) jene 4 Reihen Steine waren, welchen

---

1 Das scheint ein Anklang an Theodor col. 144D zu sein: ἵνα εἴπῃ ἄρτους, οὓς ποικίλως κατασκευάζοντες σταφίσι τε καὶ τοῖς τραγήμασι μιγνύντες.

2 Von >>> an fast wörtlich dasselbe Barhebraeus pag. 6, Zeile 17.

3 Von >>> fast wörtlich so Theodor col. 145A: ἐπεὶ καὶ ὁ θεὸς ἐπὶ μεγάλαις δωρεαῖς τε καὶ μισθοῖς τοὺς Ἰουδαίους ἑαυτῷ συνῆψεν. Sachlich dasselbe Barhebraeus pag. 5, Zeile 13f.

4 So z. B. Ephraim pag. 238A: ܒܚܡܫܬܥܣܪ̈ܐ ܗܘܐ ܒܢܝܣܢ ܢܦܩܘ ܡܢ

ܘܡܢ ܒܬܪ ܕܐܬܒܪܝ ܡܬܚܫܒܐ ܗܘܐ ܒܡܕܡ ܐܚܪܢܐ ܕܢܥܒܕ ܨܒܐ ܡܘܬܒܐ
ܘܐܪܥܐ ܕܬܬܒܠܐ ܒܗܝܢ. ܘܐܦ ܒܗܘ ܕܐܚܪܢܐ ܡܢ ܚܕܐ[1] ܕܒܪܝܬܐ
ܒܒܪܝܬܐ ܘܒܡܫܪܝܬܐ ܐܦܢܝ ܠܐܪ ܡܥܡܕܐ ܕܝܗܘܕܝܐ. ܐܘܗܦ ܣܝܡ
ܠܒܝܬܐ ܕܪܝܫ. ܗܘ ܕܟܠܗ ܐܝܬܐ ܠܐ ܐܢܫ. ܕܝܗܘ ܒܬܘܒܬܐ
ܠܚܝܘܬܐ ܕܪܝܫ ܗܘܝܢ ܠܘܬ ܥܡܠܝܢ. ܕܡܘܬܐ ܕܐܦܩܬܐ. ܐܡܪܢ
ܕܐܦܩܬܐ. ܘܡܘܬܒܐ ܘܡܦܩܬܐ ܬܡܢ ܡܢܗܘܢ. ܘܗܠܝܢ ܕܐܦ ܡܬܬܚܝܬܐ
ܡܬܚܫܒܢ ܠܗܘܢ. ܘܪܒܬܐ ܠܗ. ܗܘܐ ܕܝܢ[2] ܡܒܪܝܬܐ[3] ܒܡܬܚܫܒܢܘܬܐ
ܙܘܓܐ ܐܘ ܕܢܩܒܐ. ܘܡܘܣܦ ܘܡܠܟܐ ܡܫܡܝܐ. ܗܘܐ ܠܥܠܡ ܡܢܘܬܐ. ܗ̄ܘ.
ܠܥܠܡ ܒܪܝܚܐ ܡܫܡܝܐ. ܒܟܠ ܕܝܢ ܦܠܓܗ ܕܗܘܐ. ܒܒܪܝܐ
ܘܗܢܐ ܒܗܘܐ ܘܠܐ ܠܗܘܐ[4] ܐܦܪܝܡ ܕܥܢܐ ܕܐܝܬܐ ܒܪܐ ܢܦܫܐ ܗܘܝܐ
ܗܘܐ. ܒܟܠ ܕܒܗܝܢ ܐܠܦܝܢܐ. ܡܬܦܫܪ ܒܝܕ ܕܒܗܢܐ ܡܢܗ ܦܘܫܐ
ܢܦܪܘܣ ܠܒܝܬܐ. ܡܛܠ ܕܐܦ ܐܠܗܐ ܒܗܘܐ ܙܒܢ ܢܦܩ ܡܢ
ܡܪܝܐ ܘܡܬܚܫܒܝܢ ܘܐܡܪ ܐܝܟ ܠܗ. ܐܝܟܢ. ܢܚܫܒܘܢܐ. ܠܗܘܢ
ܕܒܡܫܒܚܬܐ ܒܢܝܐ ܢܦܫܗ ܡܢ ܡܪܝܐ ܦܪܩܗ. ܘܗܘܐ ܘܦܠܓܗ.
ܕܠܐܪܥܢ ܘܣܓܝܐ ܢܘܗܪܐ ܐܠܗ ܒܬܘܪܬܐ ܘܡܒܠܗ ܢܦܫܗ.

---

1 So L, dagegen I ܒܪܝܗ.

2 So L, dagegen I für die beiden letzten Worte ܗ̄ܘ.

3 So L, dagegen I ܠܐ.

4 So I, dagegen L ܠܝ. Ausserdem beachte, dass Syr. hex. nicht ܒܡܥܒܕ liest, sondern: ܘܣܘܦܢ ܕܡܬܪܐ.

ܡܪܢ ܡܫܡܫܢܐ ܕܒܪܝܐ; auch Barhebr. pag. 5, Zeile 14 f sachlich dasselbe. Beachtet man aber, dass er die sub Fussnote 3 und 4 gegebenen Gedanken Theodors und Ephraems in einem Satze darbietet, so muss er eine Vorlage gebabt haben, in der Theodor und Ephraem unmittelbar auf einander folgten, d. h. er muss Išoʿdâdh excerpiert haben.

5 Fast wörtlich so Barhebraeus pag. 5, Zeile 15 f.

der Priester anzog, wenn er amtierte oder eine Offenbarung erfragte. Und so, durch den Wechsel der Farben der einzelnen (Steine) wurde erkannt, was der Wille Gottes war betreffs der Sache, in der er fragte.[1]

IV, 2: „Und Blut mischten sie mit Blut“ deutet auf die Menge der Getöteten.

IV, 3: „Die wilden Tiere“ (auf) die bösen Fürsten. „Die Vögel“ (auf) das Raubgesindel. „Das Gewürm“ (auf) die Schadenstifter. „Die Fische“ (auf) die grosse Masse des Volkes.[2] D. h. es werden die Gewaltigen mit den Schwachen zu Grunde gehen.

IV, 4: „Und dein Volk ist wie ein (streitender) Priester“. Der Hebräer: „Und dein Volk ist wie einer, der mit den Priestern streitet“. Der Grieche: „Und dein Volk ist wie ein Priester, gegen den sich Streit erhebt“. D. h. das Volk wird verworfen und verstossen aus seiner früheren Ehrenstellung, >> wie ein Priester, der vertrieben wird[3] wegen irgend eines leiblichen oder seelischen Makels, der an ihm gesehen wurde, obgleich er doch zu den Söhnen Levis gehört. Ebenso werden auch sie, obgleich sie Söhne der Erzväter Abraham, Isaak und Jakob sind, mit der Schmach der Gefangenschaft bestraft, weil sie gegen Gott und die Propheten gehadert haben.

IV, 5: „Und du hast dich gestossen am Tage“ d. h. du stösst dich und fällst in eine offenkundige Strafe wie am Tage. „Und es stiess sich auch der trügerische Prophet deines Volkes in der Nacht“ d. h. in Bedrängnis und Finsternis der Gefangenschaft.

IV, 7: „Schande“ hat er die Unkeuschheit und Schmähung genannt.

---

[1] Der ganze Passus klingt trotz der sachlichen Differenz in der Auffassung des Ephod an Ephraim pag. 238 C an: ܐܦܘܕܐ ܐܝܟܘܬܗܘܢ ܦܪܝܫܐ ܕܝܠ...... ܘܒܗ ܐܝܟܘܬܗܘܢ ܗܘܐ ܐܬܝܕܥܐ ܨܒܝܢܐ ܕܐܠܗܐ. ܘܡܢ ܥܠܬܐ ܕܗܘܐ ܐܢܫ ܥܡ

ܕܡܠܐ[1] ܕܝܢ ܕܐܝܟ ܥܡܡܐ ܕܒܠܚܘܕܝܗܘܢ ܗܘܘ ܠܫܒܘܬܐ ܒܫܒܝܐ. ܘܗܟܢܐ
ܠܘܩܒܠܐ ܗܘ̈ܐ ܕܝܢ ܫܒܝܬܐ. ܘܒܝܕܗܘܢ ܐܦܠܐ ܒܥܡܡܐ ܢܟܪܝܐ. ܗܘܐ ܕܝܢ
ܫܢܝܐ ܗܘ̈ܝ ܕܫܒܝܬܐ ܩܫܝܬܐ ܠܐܠܨܢ ܠܗ. ܐܚܪܢܐ ܕܝܢ ܦܢܐ ܠܫܒܝܬܐ
ܕܒܠܥܘܗ ܦܪܝܫܐ ܕܪܝܫܐ. ܕܒܗ ܗܘܐ ܐܬܒܠ ܡܪܝܐ ܕܡܠܟܐ: ܕܢܒܥܘܢ
ܗܘܐ ܒܗܘܠܐ ܡܠܐ ܕܡܫܬܡܥ. ܐܘ ܥܠܠܐ ܕܚܠܐ. ܘܗܘܠܐ ܒܢ ܡܣܬܟܠܐ
ܕܢܩܘܠܐ ܕܚܒܐ ܕܚܒܐ[2] ܡܚܝܘܬܢ. ܡܛܠܝܢ ܗܘܐ ܦܪܘܩ ܟܫܝܢܘܗܝ ܕܐܠܗܐ.
ܙ̄. ܒ̄. ܡܛܠܠ ܗܘ ܗܘܡܒܪܐ ܕܥܠܠܐ. ※ ܘܕܡܠܐ ܒܕܡܐ ܢܣܒܗ ܒܠܠ
ܗܝܡܢܘܬܐ[3] ܡܛܠܠܐ ܡܚܝܒ. ܢܬܘܠܐ. ܬܥܠܐ ܒܩܠܐ. ܦܪܝܫܬܐ. ܢܛܩܐ.
ܬܢܚܐ.[4] ܡܚܢܝܐ. ܢܩܠܐ. ܡܘܛܠܐ ܕܚܡܠܐ. ܡܠܝܬܐ ܕܢܚܠܬܐ ܒܗܡ
ܡܣܬܠܐ ܠܐܚܝܢ. ܘܒܚܒܝ ܐܝܟ ܒܗܘܠܐ ܩ̄ܕ. ܒܚܪܢܐ. ܘܒܚܒܝ ܐܒܚܝ
ܕܡܠܐܢܪܐ ܒܗܡ[5] ܒܢܩܠܐ. ܢܘܚܐ. ܘܒܚܒܝ[6] ܐܝܟ ܒܗܘܠܐ ܕܦܠܐܡ ܒܠܗܘܢ
ܢܫܡܬܐ. ܗ̄ܩ. ܡܣܡܟܠܐ ܘܡܠܟܝܢ ܒܚܡܠܐ ܡܢ ܐܦܪܝܘ ܡܒܡܠܐ. ܒܡܘܗ
ܒܗܘܠܐ[7] ܕܡܠܛܪܐ ܠܒܪܐ. ܡܛܠܠ ܚܒ ܡܢ ܡܩܘܡܐ ܕܡܠܚܝܪܐ ܒܗ

[1] So I, dagegen L ܕܡܠܐ, und, da der Satz dadurch unverständlich wurde, hat er die Worte ܕܐܝܟ, ܕܝܢ, ܕܡܠܐ, durchgestrichen.

[2] So L, dagegen I hat für das letzte ܕܚܒܐ, nur ܚܒܐ.

[3] So L, dagegen I ܗܝܡܢܘܬܐ.

[4] So I und L, dagegen Lee hat dies Wort nicht in seinem Texte.

[5] So I, dagegen L lässt dies Wort aus.

[6] So I und L, dagegen Syr. hex. ܒܚܡܠܐ ܕܝܢ ܕܢܠܒ.

[7] So I, dagegen L ܒܗܠܐ.

ܐܠܗܐ. ܠܟܢ ܗܘܐ ܠܗ ܒܗܘܠܐ ܘܚܠܠܐ ܗܘܐ ܡܢܡ ܡܢܢܐ. ܘܡܠܚܝܐ ܗܡܡܠܐ ܕܢܘܗ
ܕܡܢܪܐ ܒܚܒܐ ܡܢ ܗܘܠܟܝ ܡܠܩܠܐ. Barhebraeus bietet hier (pag. 5, Zeile 17 f) Ephraem in originaler Fassung.

[2] Auch Theodor findet hier (cfr. col. 148B) tropische Redeweise, aber er deutet die Tropen ganz anders. Nur Barhebraeus pag. 5, Zeile 20f deutet die Tropen genau so wie Išoʿdâdh.

[3] Das klingt an Theodor col. 148C an: ὥςπερ ἂν εἴ τις ἱερεὺς εἰς ἀντίῤῥησιν πεσὼν ἀθετοῖτο .....

IV, 8: „Die Sünde meines Volkes haben sie gegessen“ d. h. die Früchte der Sünde[1] meines Volkes haben sie gegessen, das Schwert und die Gefangenschaft. Wiederum: Das Opfer, das für die Sünden des Volkes dargebracht wurde, liessen die Priester (im Feuer) aufgehen, nämlich die Eingeweide und das Fett. Aber den Rest assen sie, indem sie selbst, so zu sagen, des Priesteramtes für die Sünde des Volkes walteten, wie auch unser Herr Christus. Und ein Beispiel nimm aus dem Folgenden: Als Moses sich nach dem Sündopferbock erkundigte und er verbrannt war, sprach er zu ihnen: Weshalb habt ihr ihn nicht an dem heil. Orte gegessen, denn als hochheilig hat er ihn euch zu essen gegeben, dass ihr die Sünde der Versammlung hinwegschafft und für sie Sühne wirkt vor dem Herrn (Lev. 10, 16ff). Du siehst, wie der Priester vermittelte und die Sünde des Volkes hinwegnimmt. Das bedeutet jenes: „Die Sünde meines Volkes haben sie gegessen.“[2]

IV, 9: „Und es ward der Priester wie das Volk“ d. h. in gleicher Weise schleppt man sie in die Gefangenschaft, indem man den Priester nicht mehr ehrt als den grossen Haufen des Volkes.[3] Oder: Beider Lebenswandel ist ein und derselbe.[4]

IV, 12: „Mein Volk befragte seine Gedanken“ d. h. dieses Volk begehrte und verlangte in seinem Denken, die Götzen anzubeten. „(Und sein Stab) zeigte es ihm“ Jerobeam, sein Fürst, die Kälber, da er ja die Ursache des Irrtums des Götzendienstes wurde.[5]

IV, 14: „Nicht will ich eure Töchter heimsuchen, wenn sie huren u. s. w.“ d. h. wenn ihr der Vorwurf des Ehebruchs gemacht wird und es ist kein Zeuge da, so soll

[1] Auch das ist ein Anklang an Theodor col. 149B: Τοιούτων ἀπολαύσας καρπῶν, οἵάπερ ἔσπειρε.

[2] Dieser ganze Passus von „Wiederum“ an ist abgekürzte Wieder-

ܦܘܪܢܣܐ ܐܘ ܢܩܫܬܐ܇ ܗܘܐ ܕܝܢ ܠܗ ܡܢ ܒܢ̈ܝ ܠܒܗ ܐܠܗܘܬܗ܂
ܗܘܝܐ ܐܦ ܕܝܢ ܕܐܠܗܘܗܝ ܒܢ̈ܝ ܐܒܗ̈ܬܐ ܐܒܪܗܡ ܘܐܝܣܚܩ
ܘܝܥܩܘܒ܇ ܡܬܚܙܝܢ ܒܥܡܐ ܟܠܗ ܕܐܝܣܪܝܠ ܒܥܘܡܠܐ ܐܠܗܐ
ܘܢܒ̈ܝܐ. ܘܐܬܬܡܟܟ ܒܐܝܡܢܘܬܐ. ܩ̄. ܡܬܬܝܠܐ ܐܝܟ[1] ܘܢܦܠ
ܒܫܥܒܕܢܘܬܐ ܣܒܠܐ ܐܝܟ ܕܐܫܬܥܒܕ ܘܐܬܬܡܠܟ ܐܦ ܢܚܐ ܕܦܠܐ[2]
ܕܒܡܝܢ ܒܠܒܠܐ. ܩ̄. ܒܒܘܬܐ ܘܒܒܘܣܛܐ ܕܥܡܐ. ܡܛܠ ܕܗܐ
ܠܐܒܗ̈ܬܐ ܘܠܒܢ̈ܝܐ. ܗܘ ܕܣܗܕܘܬܗ ܕܒܢܝ ܐܒܪܗ. ܩ̄. ܦܐܪ̈ܐ
ܣܗܕܘܬܗ ܕܒܢܝ ܐܒܪܗ ܚܙܬܐ ܘܡܥܒܐ. ܠܘܒ ܕܒܢܐ ܕܢܛܦ
ܣܗܕ̈ܐ ܕܒܥܠ ܡܬܡܪܕ ܗܘܐ. ܡܫܡܫܝܢ ܗܘܘ ܒܢ̈ܝܐ. ܠܡܐܢ̈ܐ
ܓܘܐ ܘܐܬܪܐ ܘܒܥܘܪܒܐ ܐܟܡܐ ܗܘܘ. ܟܕ ܡܬܥܗܕܝܢ ܗܘܘ ܢܡܘܣܘܗܝ
ܐܝܟ ܕܠܡܬܡܪ ܢܠܦ ܫܥܒܕܘܗܝ ܕܒܥܠ. ܐܝܟ ܕܐܦ ܡܢ ܡܥܒܕܢܐ.
ܘܐܣܘܬܐ. ܡܢ ܗܘ ܕܡܢ ܒܒܠ ܡܥܒܐ ܠܦܪܢܐ ܕܣܗܕ̈ܐ. ܘܡܢ
ܢܩܝܕ ܗܘܐ ܐܒܪ ܠܗܘܢ. ܕܠܡܥܡ ܠܐ ܐܫܬܘܕܝ ܒܥܘܠܬܐ ܡܕܝܢܬܐ.
ܡܛܠ ܕܡܢܘܢ ܡܘܕ̈ܥܢܐ ܢܘܕ ܠܥܡ ܠܡܬܘܠܘ. ܕܐܬܒܪܘܢ
ܠܣܗܕܘܬܗ ܕܒܘܢܝܬܐ ܘܐܣܘܬܐ ܡܬܟܠܗܘܢ[3] ܡܢܗ ܡܪܝܐ. ܢܪܐ
ܐܝܟ ܕܐܦ ܡܬܒܠ ܗܘ ܘܦܩܕ ܣܗܕ̈ܐ ܕܒܥܠ ܒܗܘܢ. ܗܘܐ ܕܝܢ
ܗܘ ܕܣܗܕܘܬܗ ܕܒܢܝ ܐܒܪܗ. ܘܕܗܘܐ ܒܗܘܢ ܐܝܟ ܒܥܠ ܩ̄. ܫܦܪ

1 So I, dagegen L hat statt ܐܝܟ die durchgestrichenen Worte ܐܦ ܢܚܐ.
2 So I und L, dagegen Lee lässt dies Wort aus.
3 So I, dagegen L ܡܬܟܠܗܘܢ.

gabe von Cyrill, wie es im Codex. Syr. hexapl. col. 114r, links, Zeile 34 ff vorliegt.

3 Sachlich dasselbe Theodor col. 149 C.
4 Sachlich dasselbe Barhebraeus pag. 5, Zeile 8.
5 Sachlich dasselbe Barhebraeus pag. 5, Zeile 19 und 6, Zeile 1.

sie Gerstenmehl als ihr Opfer darbringen. Und Öl soll sie nicht dazu giessen auch nicht Weihrauch (dazu thun). — Weil sie in Traurigkeit ist, so ist auch die Form ihres Opfers in Traurigkeit. — Und er (der Priester) nehme Wasser in ein irdenes Gefäss und vom Staube auf der Erde werfe er ins Wasser. Und er stelle das Weib hin und nehme die Beschwörung u. s. w. mit ihr vor. Wenn sie bestand und (künftig) Samen und Kinder hervorbrachte, (war es gut); wo nicht, platzte sie (Num. 5, 15 ff.).[1] Jetzt aber droht er: „Ich will Jerusalem verwüsten und keine von euren Abmachgungen und Bestrebungen soll bestehen bleiben u. s. w.“, weil alles an den Tempel gebunden und durch ihn vollendet ist. „Das einsichtslose Volk hat die Hure umarmt“ d. h. dieses Volk, dessen Unterscheidungsvermögen blind ist und das nicht einsieht, was für ein Gott in seiner Mitte Wohnung gemacht und sich niedergelassen hat, ist in den Götzendienst verliebt und ganz von Sinnen umarmt es die Kälber und schwelgt in Hurerei mit den Dämonen.[2]

IV, 15: „Awan“ ist ein anderer Götze,[3] abgesehen von dem in Gilgal.

IV, 16: „Er wird sie weiden wie Schafe“ d. h. Gott wird sie zerstreuen in die weiten Lande der Gefangenschaft und sie werden umherirren und umherschweifen, wie das Schaf, das auf weiter Trift umherirrt und seine Mutter sucht.[4]

IV, 17: „Lass es“ spricht der Prophet zu Gott. Lass Ephraim erlangen die Früchte seiner Gemeinschaft mit den Götzen,[5] Gefangenschaft und Schwert.

---

[1] Auch Barhebraeus pag. 6, Zeile 1f weist auf diese alttest. Ceremonie.

[2] Barhebraeus pag. 6, Zeile 2f sachlich dasselbe.

[3] Das klingt an Theodor col. 152D an: οἷόν πέρ ἐστι τὸ Ὦν εἴδωλον.

[4] Fast wörtlich so Theodor col. 153A: Διασκορπίσω τοίνυν

ܢܓܕܝܢ ܗܘܘ ܥܡܗ ܥܡܡܐ܂ ܟܕ ܠܐ ܡܫܟܚܝܢ ܠܡܦܠܛ ܡܢ ܡܘܬܐ܂
ܐܘ ܚܕ ܡܢ ܕܐܡܪܐ ܕܐܛܥܝܘܗܝ܂ ܒܟܠܗ ܒܐܪܥܬܗ ܥܒܪܐ܂ ܗ̄ܘ܂
ܒܟܠ ܗܝ ܒܐܪܥܬܗ ܗܦܟ ܗܘܐ ܘܐܙܠ ܒܡܒܥܝܢ ܠܐܡܗܬܐ܂
ܣܘܣܘ ܣܘܪܚܡ ܡܕܒܪܢܘܬܗ ܟܐܢܐ܂ ܟܕ ܗܘ ܗܘܝ ܒܠܒܐ ܕܬܘܟܣ
ܕܦܠܓܘܬܐ܂ ܗܦ ܕܠܐ ܐܫܟܚ ܒܢܝܗܘܢ ܟܕ ܢܬܪܝܢ ܘܕ̄ܫܪ܂ ܗ̄ܘ܂ ܟܕ
ܡܬܪܦܐ ܗܘܬ ܟܢܘܫܬܐ ܘܥܢܬ ܗܘܕܝܐ܂ ܐܡܪ ܠܗܘܢ ܡܘܪܝܢ
ܡܫܝܚܐ ܕܫܟܪܐ܂ ܘܡܫܝܚܐ ܠܐ ܐܫܬܟܚ ܠܟܠܗܘܢ ܘܠܐ ܠܟܘܠܗܘܢ܂
ܘܡܛܠ ܕܥܠܝܠܐ ܐܝܟܢ ܗܘܬ܂ ܐܦ ܗܘ ܐܫܬܟܚ ܕܡܘܪܝܢ܂
ܒܫܡܥܬܐ ܗܕܐ܂ ܘܝܗܒ ܠܗܘܢ ܡܢܐ ܒܥܠܬܐ ܕܚܙܩܐ܂ ܘܡܢ ܡܕܝܢܬܐ
ܕܟܠ ܐܪܥܐ ܢܘܟܪܝܐ ܒܡܢܝܐ܂ ܘܢܫܟܚܘܢ ܠܐܬܐܬܐ ܘܢܘܡܣܘܢ ܘܕ̄ܫܪ܂
ܐܝܟ ܣܗܕܐ ܗܘܬ ܘܟܒܪܐ ܗܘܬ ܪܘܚܐ ܘܡܛܪܐ܂ ܘܡܛܠ ܙܥܪܐ ܗܘܬ
ܗܘܐ ܕܝܢ ܙܒܢܐ ܕܡܫܝܚܐ ܐܝܟ ܠܐܘܪܫܠܡ܂ ܘܠܐ ܗܘܬ ܚܕܐ ܡܢ
ܐܢܫܝܗܘܢ ܘܐܘܟܠܝܬܗܘܢ ܘܕ̄ܫܪ܂ ܟܠܠ[1] ܕܟܠܠ ܡܢܢ ܒܗܘܢ ܠܐ ܐܫܬܪ
ܘܡܬܟܢܫܐ܂ ܒܟܠ ܕܠܐ ܡܬܗܦܟܐ ܒܥܡ ܪ̄ܚ܂ ܗ̄ܘ܂ ܒܟܠ ܗܝ
ܕܗܟܢܐ ܦܪܘܫܘܬܗ܂ ܘܠܐ ܡܬܗܦܟܐ ܐܝܟ ܠܟܠܗ ܦܪܐ ܘܡܕܒܪ
ܠܗܘܢ܂ ܐܢܫ ܠܟܠܗܘܢ ܦܫܝܩܐ ܕܦܠܓܘܬܐ ܘܕܠܐ ܟܘܢܝ ܡܬܟܣܐ
fol. 211b ܟܐܢܐ ܘܡܪܝܐ ܒܥܘܠܐ ܕܟܬܒܐ܂ ܐܘ ܦܠܓܘܬܐ ܗܘ

---

[1] So I, dagegen L ܕܟܠܐ.

αὐτοὺς τῇδε κἀκεῖσε περιάγων τῃ τῶν πολεμίων ἐφόδῳ, ὡς μηδὲν ἀμνοῦ διαλλάττειν ἐν μεγίστῃ χώρᾳ, διατρέχοντός τε καὶ πλανωμένου καὶ τὴν οἰκείαν ἐπιζητοῦντος μητέρα. Auch Barhebraeus pag. 6, Zeile 3 f sachlich dasselbe.

5 Ähnlich Barhebraeus, pag. 6, Zeile 4 f.

IV, 18: „Der Wind verwickele sich (fange sich) in (ihre Rockenden)“ d. h. sie mögen wie von einem Sturmwind in die Gefangenschaft getrieben werden — nach der Analogie des Vogels, der Luft in seinen Flügeln sammelt und in die Höhe gehoben wird.[1]

V, 1: „Schlingen seid ihr geworden“ d. h. er redet zu den trügerischen Propheten, die die Weissagungen der wahren Propheten Lügen strafen und im Volke Irrtum (des Götzendienstes) säen. Oder: Er redet zum ganzen Volke,[2] das die Propheten mit seinen Anschlägen umbrachte, wie Tiere zum Schlachten. „Tabor“ ist ein Berg in ihrem Lande.

V, 13: „Jareb“ ist Ägypten.[3]

V, 14: Der Grieche: „Ich werde sein, wie ein Panther für Ephraim“. Der Panther ist ein reissendes Tier, das vom Pandir und vom Leoparden verschieden ist.[4]

V, 8: „Man schrie zu Beth Awan hinter dir her, Benjamin“ weist auf den Umstand, dass man einander einlud, beim Götzen Awan zusammenzukommen.[5] Von Benjamin aber deutet er auf das Königreich Juda.[6] Und er setzt die Bestrafung dieses Geschreis fest, nämlich die Feinde.

V, 15: „Ich will wieder an meinen Ort gehen“, spricht Gott d. h. ich werde für mich allein sein[7] am Ort meiner Ehre u. s. w.

VI, 2: „Am dritten Tage wird er uns neu beleben“ d. h. so leicht ist es für seine Macht, dass er in kurzer Zeit die Erfüllung für diese unsere Sache bringt, dass er, wenn er einen Tag uns straft, am dritten Tage uns zurückführt nach Jerusalem und uns unseren früheren Wohlstand wiedergiebt.[8]

[1] Fast wörtlich so Theodor col. 153B: ὡς γὰρ ἱπτάμενον τὸ ὄρνεον ταῖς πτέρυξι ταῖς οἰκείαις τὸ ἀέριον ἐλαῦνον πνεῦμα, μετάρσιον αἴρεται τῇ πτήσει, οὕτως ὑπὸ τῆς ὀργῆς οὗτοι ληφθέντες τῆς ἐμῆς ……

ܐܣܝܪܐ ܫܒܛܐ ܡܢ ܗܘ ܕܒܝܬܐܝܠ. ܗܘ ܕܢܚܬ ܐܠܗ[1] ܐܝܟ ܐܡܪܐ.
ܗ̄. ܢܒܕܪ ܐܢܘܢ ܐܠܗܐ ܠܐܪ̈ܒܥܐ ܪ̈ܘܚܐ ܕܫܡܝܐ. ܘܢܗܘܘܢ ܛܥܝܢ
ܘܦܪܚܝܢ. ܒܝܕܗ ܐܡܪܐ ܕܛܠܐ ܒܡܕܒܪܐ ܪܘܚܐ ܘܥܒܕܐ ܠܐܡܢܘ. ܗܘ
ܕܥܒܘܕ ܠܗ. ܢܚܠ ܐܡܪ ܠܐܠܗܐ. ܕܥܒܘܕܘܗܝ ܠܗܘܢ ܠܐܦܪܝܡ
ܚܛܠ ܦܐܪܐ ܕܡܐܦܐܬܗ ܕܒܗܬ ܦܬܓܡܐ ܥܡܠ ܘܣܢܐܐ ܠܐܝܠܢܐ[2]
ܪܘܚܐ ܒ̄. ܗ̄. ܢܫܬܒܩܘܢ ܐܝܟ ܕܒܪܘܚܐ ܕܚܒܠܐ ܒܥܡܠܐ. ܡܢ
ܕܡܘܬܐ ܦܪܘܩܬܐ[3] ܕܟܣܦܐ ܠܐ ܒܝܬܗܘܢ ܘܡܬܚܒܠܐ ܒܪܘܡܐ. ܗܘ
ܕܦܢܝܐ ܗܘܘ ܠܗܘܢ. ܗ̄. ܒܠܒܢܐ ܕܒܝܬܐ ܐܡܪ. ܕܡܒܝܬ ܠܒܢܝܢܐ[4]
ܕܒܢܝܐ ܥܢܝܢܐ ܘܐܪܥܝ ܒܥܡܠ ܠܗܘܢ ܐܘ ܠܒܠܗܘܢ ܒܥܡܠ ܐܡܪ.
ܕܡܬܥܒܕ ܗܘܐ ܒܒܢܝܢܐ ܒܥܩܪܗܘܢ ܐܝܟ ܕܠܚܣܢܐ ܒܢܣܟܬܐ.
ܠܚܘܪ ܠܗܘܐ ܗܘ ܕܒܪܩܝܗܘܢ. ܢ̄ܟ̄ ܡܪܝܡ. ܫܘܚܐ ܐܠܐ ܐܘܪܢ[5]

1 So I und L, dagegen Lee fügt ܗܢܐ hinzu.
2 So I und L, dagegen Lee fügt ein parasitisches Jod hinzu.
3 So I, dagegen L ܕܡܘ́.
4 So L, dagegen I ohne Sĕyâmê.
5 So I und L, dagegen Syr. hex. ܐܝܬ.

ἀπαχθήσονται . . . εἰς αἰχμαλωσίαν. Auch Barhebraeus im zweiten Teile seines Scholions pag. 6, Zeile 6 sachlich dasselbe.

2 Sachlich ebenso Theodor col. 155C: πρός τε τοὺς ἱερέας καὶ τὸν Ἰσραήλ, καὶ τοὺς τῆς βασιλικῆς οἰκίας ἅπαντας λέγων.

3 Auch Ephraim pag. 240C und Barhebraeus pag. 6, Zeile 10 deuten so.

4 Diese Erklärung steht am rechten Rande des Codex Syr. hexapl. l. c. col. 98 r und ist von dort herübergenommen, doch mit Verschreibung des ܩܪܝܒ in ܩܪܝܢܐ.

5 Sachlich dasselbe Barhebraeus pag. 6, Zeile 8.

6 Wörtlich so Theodor col. 156D: ἀπὸ μὲν γὰρ τοῦ Βενιαμὶν τὴν τῆς Ἰουδαίας λέγει βασιλείαν, und Barhebraeus pag. 6, Zeile 8 f.

7 Wörtlich so Theodor col. 160B: κατ' ἐμαυτὸν ἔσομαι. Sachlich dasselbe Barhebraeus pag. 6, Zeile 10 f.

8 Sachlich ebenso Barhebraeus pag. 6, Zeile 11.

VI, 5: „Ich schnitt die wahren Propheten ab u. s. w.“ (meint) nicht, dass er selbst sie tötete, sondern (es weist) darauf hin, dass er sie zwang, sich senden zu lassen, obwohl er wusste, dass sie getötet würden.[1] „Ich schnitt ab“ d. h. ich tötete sie allmählich.

VI, 7: „Dort haben sie mich getäuscht“. Nicht von einem Ort redet er, sondern er weist darauf hin, dass sie bei derartigen Thaten gesehen wurden. Und es gleicht jenem: „Dort will ich ihm kund thun den Weg u. s. w.“ (Psalm 50, 23). „Wie ein Mensch haben sie meinen Bund übertreten“ d. h. wie einer, der da übertritt das Gebot eines Mitmenschen, (als wären sie Gleichgestellte.)[2] Oder: Sie alle haben wie ein Mensch (Sünder) meinen Bund übertreten.

VII, 4: „Alle ihre Herrscher kochen“ d. h. sind erhitzt und entbrannt in Ehebruch und Hurerei des Leibes und der Seele, wie ein Ofen, der erhitzt ist, gegenüber den Brotkuchen.[3] Der Grieche liest: „(Alles) bricht die Ehe“, d. h. durch Stierdienst u. s. w.

VII, 5: (Am Tage) der Könige fingen sie an“ d. h. am Tage, da die Könige eingesetzt wurden und der Gewohnheit des Trinkgelages pflegten, wurden sie (die Grossen), weil sie nach Blut dürsteten und Rebellion machen wollten, zornig und widerspenstig vom Weingenuss.[4]

VII, 4: „Es wird in der Stadt nicht mehr vorhanden sein einer, der da knetet den Teig“ d. h. eure Städte werden wüste sein durch das Kommen des Assyrers, indem kein Mensch mehr da ist, der knetet und durchsäuert, und auch kein (Brot)bäcker und (Brot)esser mehr wird in eurem Lande gefunden.

---

[1] Mit wörtlichen Anklängen so Theodor col. 161B: Οὐ γὰρ τοῦτο λέγει, ὅτι αὐτὸς διὰ τῆς οἰκείας φωνῆς τοιαῦτα διετίθει τοὺς προφήτας, ἀλλ' ἵνα εἴπῃ ὅτι δι' ὧν ἐπέταττον αὐτοῖς πρὸς ὑμᾶς παραγίνεσθαι,

ܐܝܟ ܦܠܛܝܢ ܠܐܦܪܝܡ. ܦܠܛܝܢ ܚܘܠܐ ܗܘ ܡܪܘܚܬܐ ܕܡܡܫܚܬܐ
ܡܢ ܦܠܝܢ ܘܡܢ ܢܡܪܐ. ܗܢܘ ܕܡܛܠ ܒܝܫ ܐܘ ܒܐܝܕ ܒܝܫܝܢ. ܒܗܢܘ
ܘܦܫܛ ܒܗܠܐ ܚܡܝܪܐ ܒܠܝܫܗ ܩܕܡ ܐܘ[1] ܦܛܝܪܐ. ܡܢ ܒܝܫܝܢ
ܕܝܢ ܠܡܠܟܘܬܐ ܕܗܘܘ ܐܡܪ. ܘܣܡ ܦܘܪܥܢܗ ܕܗܘܐ ܡܚܬܐ
ܕܡܟܬܒܬܐ. ܗܢܘ ܕܐܬܦܫܝ ܐܝܟ ܠܐܢܫ. ܐܟܘܬ ܐܡܪ. ܗ̄. ܗܘܐ
ܐܠܐ ܡܢܝ ܘܚܢ. ܒܐܬܪܐ ܕܐܥܢܝ ܘܫܪ̄. ܗܢܘ ܕܒܘܨܝܐ ܠܐܟܠܐ
ܠܡܒܥܝܢ. ܗ̄. ܗܘܝ ܦܫܝܛ ܒܚܠܡܗ ܕܡܠܟܘܬܐ ܗܝܕܐ ܠܡܘܡܬܐ
ܠܗܘܢ ܕܝܢ. ܕܠܐ ܣܘܦܐ ܦܣܩ ܒܟܝܢ. ܠܣܘܡܐ ܠܐܟܠܐ
ܡܟܐ ܠܝ ܠܐܘܪܫܠܡ. ܘܡܟܐ ܠܝ ܒܡܫܝܚܐ ܡܫܝܚܐ. ܗܢܘ
ܕܦܫܛܬ ܒܚܟܡܬ[2] ܥܙܝܙܐ[3] ܘܫܪ̄. ܠܗ ܕܗܘ ܦܠܛܝܢ ܗܘܐ ܒܗܘܢ.
ܐܠܐ ܒܠܚܘܕ ܐܝܟ ܠܡܡܫܪܘ ܕܝ ܠܗ ܢܦܩ ܗܘܐ ܕܡܠܬܦܠܛܝܢ.
ܗܢܘ ܕܦܫܛܬ. ܗ̄. ܦܠܛܝܢ ܐܝܟ ܡܛܠܠ ܡܛܠܠ. ܗܢܘ ܕܐܡܪ
ܕܟܠܗ ܟܝ. ܠܗ ܒܠܚܘܕ ܘܗܘܐ ܐܡܪ. ܐܠܐ ܒܠܚ ܕܒܫܘܒܪܐ ܕܐܝܟ
ܗܘܝܢ ܠܐܢܫܝܢ. ܘܕܡܐ ܒܗܢܘ ܕܐܡܪ ܐܝܟܢܐ ܐܘܪܚܐ ܘܫܪ̄. ܗܢܘ

[1] So I, dagegen L ܐܘ.
[2] So Lee, doch ohne ̈, dagegen I und L ܒܚܟܡܬܐ.
[3] I und L ܥܙܝܙܐ, Lee lässt das Wort ganz aus.

μικροῦ γε τοῦτο αὐτὸς εἰργαζόμην. Sachlich ebenso Barhebraeus pag. 6, Zeile 13.

[2] Dasselbe scheint der Sache nach auch Barhebraeus pag. 6, Zeile 14 f. zu bieten.

[3] Sachlich dasselbe Theodor col. 165 C: μοιχικήν τινα γνώμην ἀνεδέξαντο, πρὸς τὴν τῶν δαιμόνων ἀποκλίναντες θεραπείαν· καὶ δίκην κλιβάνου πρὸς πέψιν ἐκκεκαυμένου. Auch Barhebraeus pag. 6, Zeile 16 f. (in der zweiten Hälfte des Scholions) sachlich dasselbe.

[4] Dasselbe scheint der Sache nach auch Barhebraeus pag. 6, Zeile 19 zu bieten.

VII, 8: „Ephraim hat sich mit den (andern) Völkern vermischt“, d. h. durch Anbetung der Dämonen.[1] „Der, ehe er durchgebacken war“. Wie ein Kuchen, der nicht vollständig durchgebacken ist, von einem Hungrigen verzehrt wird, so sind die Völker begierig, ihn (Ephraim) zu verschlingen durch Wegführung, d. h. die Assyrer. Wegen seines Wohlstandes nämlich nennt er ihn nicht einen Brotfladen, sondern einen Kuchen. Und es gleicht jenem: „Kaum ist sie in seiner Hand, so verschlingt er sie“ (Jes. 28, 4).[2]

VII, 9: „Und das Silberhaar ist (ihm) ausgegangen“ d. h. auch nicht in solcher langen Zeit ward es geneigt, auf das zu blicken, was sich ziemt.[3]

VII, 11: „Nach Ägypten kamen sie und nach Assur.“ Der Grieche: „Ägypten riefen sie“ d. h. sie riefen die Ägypter zu Hülfe und von den Assyrern wurden sie hinweggeführt.[4]

VII, 14: „Um das Getreide und um den Most strengten sie sich an“ d. h. für das Getreide und die übrigen Güter haben sie sich angestrengt vor den Dämonen, wie in den Tagen des Elias, da sie sich mit Schwertern ritzten, indem dass sie die Götzen für die Geber ihrer Güter hielten.[5] Der Grieche: „Um das Getreide und den Most zerfleischten sie“ einander und ihre beiden Hände mit Eisen, damit sie auch ihr Blut den Götzen als Opfer darbrächten.

---

[1] Fast wörtlich dasselbe Barhebraeus pag. 6, Zeile 20f.

[2] Sachlich dasselbe Barhebraeus pag. 6, Zeile 21 f.

[3] Wörtlich so Theodar col. 168B: οὐδὲ τῷ μακρῷ χρόνῳ πρὸς τὸ δέον ἑλόμενος ἰδεῖν. Auch Barhebraeus pag. 6, Zeile 22f sachlich dasselbe.

[4] Sachlich ebenso Theodor col. 168D und Barhebraeus pag. 6 Zeile 23f.

[5] Sachlich dasselbe Barhebraeus pag. 6, Zeile 26f.

ܕܗܘܝܘ ܐܝܟ ܒܢܝܢܐ ܒܚܙܘ ܒܠܠ ܡܢ̄. ܗ̄. ܐܝܟ ܐܢܫ ܕܕܐܫ ܦܘܩܕܢܐ
ܕܒܢܝܢܐ ܡܢܝܢܐ. ܐܘ ܕܒܚܘܒܝ ܐܝܟ ܒܢܝܢܐ ܒܚܙܘ ܒܠܠ ܡܢܕܝܢ.
ܒܚܘܒܝ ܒܠܥܕܘܗܝ ܚܛܝܐ.[1] ܗ̄. ܒܥܠܡ̈ܐ ܘܒܐܝܢܐܝܢ ܚܛܘܐ
ܘܚܘܒܐ ܕܒܢܝܢܐ ܘܕܝܢܐ. ܐܝܟ ܐܢܫ ܕܒܢܝܢ ܠܒܘܫܐ ܕܚܛܝܬܐ.
ܣܘܠܐ ܚܛܐ[2] ܐܡܪ. ܗ̄. ܒܡܚܬܐ ܚܝܠܐ ܘܕܡܪ̄. ܗ̄ ܕܡܠܟܝܢ
ܥܙܝܙ. ܗ̄. ܒܣܘܦܐ ܕܡܫܝܚܐ ܡܠܟܐ ܘܡܫܬܡܥܝܢ ܒܢܒܝܐ ܕܡܫܬܐ.
ܒܝܘܡ ܠܩܢܐ ܘܕܢܚܫܘܢ ܚܛܝܐ. ܦܪܫ ܗܘܘ ܘܡܫܬܐܠܝܢ ܡܢ
ܣܡܝܐ. ܗ̄ ܕܢܦܠܘ ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ ܦܠܛܘ[3] ܠܒܝܬܐ. ܗ̄. ܣܢܝܢ
ܡܢܝܢܬܗܘܢ ܒܡܕܝܢܬܐ ܕܐܘܪܫܠܡ. ܡܢ fol. 212a. ܒܬܪ ܐܢܫ ܕܦܠܛ
ܘܡܫܬܡܥ. ܘܐܦܠܐ ܕܐܦܐ ܘܡܫܬܡܥܝܢ ܒܐܪܥܗܘܢ ܡܫܬܐܣ. ※
ܦ̄ܒ. ܐܩܝܡ ܒܟܢܘܫܬܐ ܐܠܗܝܐ. ܗ̄. ܒܡܫܝܚܐ ܕܬܘܐ. ܕܝܢ ܠܐ ܐܬܐ.
ܐܝܟ ܒܠܡ ܚܫܘܟܐ ܕܠܐ ܐܬܚܙܝܬ ܠܗܠܝܢ ܡܬܐܡܪܐ ܡܢ ܒܥܠܐ.
ܗܘܐ ܒܥܘܡܩ ܒܩܘܕܫܐ. ܕܢܒܥܘܢܝܗܝ ܒܥܒܐ. ܗ̄. ܐܬܘܪܐ. ܡܢ
ܒܗܘܢܐܝܬ ܚܫܒ ܠܐ ܡܕܒܪܐ ܡܪܢܝܗܝ ܠܘܬ ܚܫܘܟܐ. ܘܕܡܐ ܠܗܘܢ
ܕܒܝ ܝܗܒ ܒܐܝܕܘܗܝ ܦܠܛ ܠܗܘܢ. ܘܠܫܪܪܐ ܢܟܝܢ.[4] ܗ̄. ܐܦܠܐ ܒܟܠܗܘܢ
ܗܘܐ ܕܝܢ ܒܚܪܐ ܐܬܚܙܝ ܠܗܘܢ ܒܗܐ ܐܝܟܢ ܕܪܫܝܥ. ܒܥܕܪܢܝ
ܐܢܐ[5] ܘܐܡܪܬ. ܣܘܠܐ. ܠܡܕܪܢܝ ܒܪܘ ܗ̄. ܗ̄. ܒܪܘ ܠܡܕܪܢܐ
ܠܒܘܪܢܝܗܝ ܘܡܢ ܐܬܘܪܐ ܐܬܟܢܫܘ. ܒܠܠ ܒܚܘܪܐ ܘܒܠܠ ܣܡܥܐ

1 So I und L, dagegen Lee ܚܛ̈ܝܐ
2 So I, dagegen L ܚܛܐ und Syr. hex. ܚܛ̈ܝܐ.
3 So richtig L, dagegen I ܐܦܠܘ und Lee ܐܦܠ.
4 So I und L, dagegen Lee ܢܟ̈ܝܢ.
5 So I und Lee, dagegen L ܐܡܪܬ.

VIII, 4: „Sie haben einen König eingesetzt, aber nicht von mir" bezieht sich darauf, dass sie Saul zum Könige machten, wider den Willen Gottes.[1]

VII, 16: „Das ist ihre Verderbtheit im Lande Ägypten" d. h. ihre Verdrehtheit. Es gleicht aber diese Verdrehtheit und Verkehrtheit, die sie jetzt zeigen, derjenigen, welche ihre Väter in Ägypten und der Wüste gezeigt haben, die darin bestand, dass sie, obgleich die Heilsgüter an ihren Mund gesetzt waren, sie dennoch verwarfen durch ihre Verkehrtheit.

VIII, 1: „Und dein Mund, o Prophet, ist wie ein Horn und wie ein Adler," d. h. das Horn der Feinde schallt über ihnen und wie ein Adler fliegen sie (die Feinde) schnell herbei und den Tempel Gottes verbrennen sie[2] und sie selbst (die Bewohner) schleppen sie in die Gefangenschaft.

VIII, 6: „Denn aus Israel stammt er" d. h. jener Götze, auf den sie trauen.

VIII, 9: „Ephraim hat Geschenke geliebt" von Armen und Dürftigen, d. h. Bestechung im Gericht. Oder: Geschenke liebte er, nicht zum Nehmen, sondern für die Assyrer als Bestechung. Indem er das (nämlich die Bestechung) ausübte, hat er einen Vorteil nicht gehabt, sondern er empfing sogar Strafe von ihnen.[3] „Er ging hinauf nach Assyrien wie ein einsamer Wildesel." Ein Wildesel aber, wenn er keinen Helfer hat, wird mit Leichtigkeit erjagt.[4]

VIII, 10: „Und sie sollen sich ein wenig ausruhen von der Abgabe an die Könige" und ihrem Tribut.

---

[1] Sachlich ebenso Barhebraeus pag. 7, Zeile 1.

[2] Sachlich dasselbe Theodor col. 172 A und Barhebraeus pag. 6, Zeile 27—29.

[3] Sachlich ebenso Barhebraeus pag. 7, Zeile 2f.

[4] Fast wörtlich so Barhebraeus pag. 7, Zeile 2f.

ܡܬܬܠܡܝܢ. ܩ. ܣܚܦ ܒܚܘܪܐ ܘܥܙܝܙܐ ܕܐܬܟܠܐ[1] ܦܬܟܝܢ ܗܘܘ
ܠܦܩܬܗܘܢ. ܡܛܠ ܩܠܝܠܐ. ܐܝܟ ܕܒܢܘܗܝ ܐܠܗܐ. ܘܡܣܒ ܠܫܡܗܘܢ
ܒܫܢܝܐ. ܒܗܘ ܕܒܫܠܡܝܕܐ ܢܥܒܕ ܗܘܘ ܡܘܩܕܐ ܕܐܬܒܠܗܘܢ.
ܗܘܠܐ. ܒܗܠܐ ܒܚܘܪܐ[2] ܘܣܡܩܐ ܡܣܬܪܩܝܢ ܗܘܘ ܠܚܝܕܘܬܗܘܢ
ܘܒܬܘܒܐܝܗܘܢ ܐܬܪܚܩܘ ܒܥܡܠܐ. ܕܐܦ ܒܝܕܗܘܢ ܠܡܪܕܘ ܕܒܣܬܐ
ܒܬܠܡܝܕܐ. ܐܡܪܬܘ ܐܠܐ ܠܐ ܡܢܝܢ. ܒܗܠܝܢ ܕܐܡܪܬܘ ܒܬܘܒܠܐ ܡܢ ܠܐ
ܙܕܩ ܐܠܗܐ. ܗܘܘ[3] ܒܥܘܪܒܢܘܗܝ ܕܩܘܪܒܐ ܕܡܕܝܢ. ܩ. ܒܥܘܡܩܗܘܢ
ܘܡܠܐ ܕܝܢ ܗܘܐ ܡܬܥܡܩܢܘܬܐ ܘܡܫܬܟܠܢܘܬܐ ܕܗܘܐ ܡܬܝܢ. ܒܗܘ
ܕܐܬܚܬܢܘܢ ܣܘܡ ܒܡܕܝܢ ܘܒܡܕܒܪܐ. ܕܒܫܘܡܠܝܗܘܢ ܫܬܩܝܢ
ܗܘܐ ܠܟܠܐ. ܒܝܕ ܡܫܬܟܠܢܘܬܗܘܢ ܐܫܟܚܘ ܐܢܫ. ܘܦܘܩܕܢ[4] ܢܒܠ[5]
ܐܝܟ ܡܙܠܐ ܘܐܝܟ ܢܦܫܐ. ܩ. ܡܙܠܐ ܕܒܟܘܟܒܐ ܐܡܪܐ ܒܟܝܢܗܘܢ. ܘܐܝܟ
ܢܦܫܐ ܦܪܝܫܬܐ ܠܝܫܘܥ. ܘܒܘܣܡܐ ܕܐܠܗܐ ܢܦܩܘ. ܘܒܗܘܢ
ܣܠܩܘܢ ܒܫܡܝܐ. ܕܡܢ ܫܘܪܝܐ ܗܘ. ܩ. ܫܠܡܐ ܗܘ ܕܐܬܒܠܝܡ
ܒܒܘܗܝ. ܐܦܢܝ ܡܫܘܚܬܐ ܙܒܢ ܡܢ ܚܛܝܐ[6] ܘܡܫܡܫܢܐ. ܩ. ܫܘܒܚܐ
ܒܝܬܐ. ܐܘ ܡܫܘܚܬܐ ܙܒܢ ܠܗ ܠܡܫܡܫ. ܐܠܐ ܠܐܢܘܢܐ ܫܘܒܚܐ
ܗܘܐ ܕܡܢ ܒܟܝ ܡܕܡ ܠܐ ܐܬܬܣܝ. ܐܠܐ ܐܦ ܒܟܠܗ ܡܕܡ ܡܫܡܫܢܘܬܐ.
ܫܟܝܢ ܠܐܢܫ ܐܝܟ ܒܪܢܫܐ ܡܣܬܝܢܐ. ܒܪܢܫܐ ܕܝܢ ܡܠܐ ܕܒܟܠ ܠܗ
ܡܕܒܪܢܐ ܕܒܠܥܕ ܡܬܬܙܝܥ. ܘܐܬܐܡܝܢ ܡܟܢܫܐ ܡܢ ܫܡܝܐ ܘܡܢܟܦܐ

1 So I, dagegen L lässt ܕܐܬܟܠܐ ausfallen.
2 So I und L, dagegen Syr. hex. ܬܫܠܐ.
3 So I und L, dagegen Lee ܗܘ ܠܗ.
4 So I und L, dagegen Lee lässt ܘ = und ausfallen.
5 So I und L, dagegen Lee lässt dies Wort ausfallen.
6 So I, dagegen L hat das Wort ausgestrichen.

Er deutet nämlich auf die kleine Erholung nach der Rückkehr (aus dem Exil) d. h. bis zur Zeit der Makkabäer.[1] Ḥanânâ aber bezieht es auf die 70 Jahre Gefangenschaft, wo sie nicht Könige salben und nicht Abgaben zahlen.[2]

IX, 1: „Du liebtest Geschenke von (allen Tennen)“ d. h. die Erstlinge, die man den Dämonen darbrachte.[3]

VIII, 13: „Opfer der Auswahl opfern sie.“ Nicht von ihrem Eigentum opfern sie, sondern sie sammeln das Geld von andern und kaufen etwas Wertloses und opfern mir. Ḥanânâ: Sie wählen die fetten Tiere aus und opfern (sie) den Götzen.[4]

XI, 4: „Wie Drangsalsbrot ist es ihnen“ d. h. Auch jenes Etwas, das sie mir darbringen, wie aus Drangsal und aus Zwang bringen sie es mir[5] Oder: Wie Speisen diejenigen anekeln, die bedrängt sind und über Tote trauern, so ekeln Gott ihre Opfer an.[6] „Denn das Brod ihrer selbst geht nicht (in das Haus des Herrn).“>>> An keiner Gabe, die sie darbringen hat Gott Wohlgefallen, sondern sie kehrt zu ihnen zurück. Und es gleicht jenem Worte an Kain: „Zu dir wird es sich zurückwenden und du wirst darüber herrschen“ (Gen. 4,7).[7] „Brot“ nennt er ihre Opfer entweder vom Teil auf das Ganze deutend, oder weil man die Gewohnheit hatte, auch das Brot zu opfern.[8]

---

1 Fast wörtlich so Barhebraeus pag. 7, Zeile 5.

2 Auch Ephraem pag. 243 C lässt diese Auffassung zu: ܠܡܫܚܘ ܡܢ ܗܘ ܕܫܒܝܗܘܢ ܠܡܠܟܐ ܘܠܡܬܠ ܡܕܐܬܐ.

3 Das klingt an Theodor col. 176 C an: ἀπαρχὰς ἐξ ἁπάντων προσῆγες τοῖς δαίμοσιν·

4 Diese beiden Auffassungen hat Barhebraeus pag. 7, Zeile 6 f zu einer vereinigt. Auch das spricht dafür, dass ihm Išôdâdh als Vorlage diente.

5 Sachlich dasselbe Ephraem pag. 243 E und Barhebraeus pag. 7, Zeile 7 f.

6 Fast wörtlich so Theodor col. 177 A: πᾶς δὲ ὅστις οὖν ἐν

ܘܡܒܝܬܗܘܢ. ܐܡܪ ܓܝܪ ܥܠ ܢܦܫܐ ܡܚܒܠܐ ܕܥܒܪ ܦܘܩܕܢܐ. ܩܳ.
ܕܒܡܐ ܠܐܢܫ ܡܡܚܬܐ. ܚܙܝ ܕܝܢ. ܥܠ ܡܚܝܢ ܡܢܝ ܕܡܝܬܐ
ܦܓܪܐ. ܕܠܐ ܡܬܩܒܠ ܦܬܘܪܐ ܘܠܐ ܡܬܩܪܒܝܢ ܡܕܒܚܐ. ܗܢܘ ܕܐܣܝܪܐ
ܡܬܩܪܒܢܘܬܐ ܡܢ ܩܳ. ܬܫܡܫܬܐ ܕܡܬܩܪܒܢ ܠܒܝܬܐ[1]. ܕܚܢܢ ܕܟܗܢܬܐ
ܡܬܩܪܒܝܢ. ܠܗ ܠܡ ܡܢ ܕܠܗܘܢ ܡܬܩܪܒܝܢ. ܐܠܐ ܓܝܪ ܙܘܕܐ
ܡܢ ܐܢܫܐ ܘܪܚܡܝ ܡܕܡ ܕܢܣܒܘ ܘܡܬܩܪܒܝܢ ܠܗ. ܚܙܝܐ. ܓܝܪ
ܠܡ ܚܙܘܬܐ ܕܡܫܬܢܝܢ ܘܡܬܩܪܒܝܢ ܠܟܗܢܐ. ܐܝܟ ܚܫܒܐ ܗܘ ܠܗܘܢ
ܕܐܘܟܝܬ. ܩܳ. ܐܦ ܗܘ ܡܕܡ ܕܡܬܩܪܒ fol. 212b ܠܗ. ܐܝܟ ܕܡܢ
ܐܘܟܝܬ ܘܡܢ ܚܝܠܐ ܡܬܩܪܒ ܠܗ. ܐܘ ܐܝܟ ܕܓܒܪܐ ܡܠܩܛܬܐ
ܥܠ ܐܠܗܐ ܘܡܚܡܬ ܥܠ ܚܛܗܐ. ܘܡܠ ܓܝܪ ܐܠܗܐ ܡܢ
ܕܚܛܗܘܢ. ܡܛܠ ܕܠܚܡܐ ܕܢܦܫܗܘܢ ܠܐ ܢܥܠ. ܥܠ ܠܡ ܡܘܪܒܐ
ܕܡܬܩܪܒ ܠܐ ܢܦܩ ܠܒܝܬܐ. ܐܠܐ ܠܒܝܬܗܘܢ ܢܗܘܘܢ. ܘܡܠܐ ܠܒܝ
ܕܒܝ ܡܪܝܐ ܕܠܒܝܬ ܠܡ ܢܦܩܝܢ[2]. ܘܐܬܐ ܠܐܠܗܐ ܒܗ. ܒܫܡܐ
ܦܪܘܩ ܠܦܘܪܩܢܗܘܢ. ܐܘ ܡܢ ܥܠܬܐ ܥܠ ܟܠ. ܐܘ ܡܛܠ ܕܐܦ

[1] So I, dagegen L ܠܒܝܬܗ.
[2] So I, dagegen L ܢܦܝܠ.

πένθει μεταλαμβάνειν ἀναγκαζόμενος τροφῆς, ... οὕτω τὰς προσαγομένας αὐτῷ θυσίας . . . . ὁρᾷ ὁ θεός.

7 Von >>> an fast wörtlich so Theodor col. 177B: πᾶσα τοίνυν προσκομιδὴ ἣν ἂν ποιῶνται εἰς αὐτοὺς ἀποστραφήσεται, δεκτὴ θεῷ κατ' οὐδένα γινομένη τρόπον.

8 Hier sind Theodor's ursprüngliche Worte (wahrscheinlich weil sie missverstanden wurden) in ein ganz anderes logisches Verhältnis gebracht, cfr. col. 177C: ἄρτους δὲ ὠνόμασε τὰς προσφοράς, ἐκ μέρους ἀπάσας λέγων τὰς προσφοράς, ἐπειδὴ καὶ ἄρτους προσφέρειν εἰώθεσαν.

IX, 5: „Die Festversammlung des Herrn“ nennt er die Versammlung, die zum Assyrer kommt.

IX, 7: „Es wird zur Einsicht kommen das thörichte Israel“ d. h. an jenem Tage der Gefangenschaft wird Israel seine Thorheit und den Irrtum, den es liebte, bekennen. Es fällt nämlich ein hartes Gericht herab, das ihm den Verstand benimmt und Kopfschmerzen macht, >>> nach Analogie eines Propheten, von dem offenbar geworden ist, dass er infolge eines trügerischen Geistes thöricht und sinnlos ist.[1]

IX, 8: „Ein Späher ist Ephraim in Gemeinschaft mit meinem Gotte“ d. h. >>> er ward von Gott eingesetzt, dass er sähe die Wahrheit und das, was sich ziemt, erspähte. Wie ein wahrer Prophet sollte auch er (Ephraim) in Gemeinschaft mit Gott ein Lehrer der Andern sein. Er (Ephraim) hat aber im Gegenteil wie ein falscher Prophet andere von der Wahrheit abgewandt.[2] Der Grieche: „Ein Späher ist Ephraim in Gemeinschaft mit Gott“. „Der Prophet eine verkehrte Schlinge auf allen seinen Wegen.“ Für ihn nämlich, den Späher in Gemeinschaft mit Gott, ist der Prophet so gewesen. Jeder einzelne von den falschen Göttern hatte nämlich bekanntermassen einen falschen Wahrsager und in mancherlei Irrtum trennte man sich. Und jene dienten dem Baal, diese aber dem Kamosch d. h. dem Baal Peor. Und in jedem Tempel gab es einen Götzen. Und zuverlässig war (galt) jedem einzelnen sein falscher Prophet. Und verschiedenartig war bei ihnen die Art des Dienstes und der Wahrsagerei.[3]

IX, 9: „Die Tage des Hügels“ nennt er (die Zeit), da Moses am Berge Sinai war, und sie machten ein Kalb und beteten es an.[4]

---

[1] Von >>> an sachlich übereinstimmend mit Theod. col. 180 A und Barhebraeus pag. 7, Zeile 9 f.

[2] Von >>> an zum Teil wörtlich so bei Theodor col. 180 B:

ܠܚܣܝܐ ܡܬܢܝܢ ܗܘܐ ܠܟܘܡܪܘܬܗ. ܥܒܕܘܗܝ[1] ܕܩܪܐ ܦܪܐ ܠܟܘܡܪܘܬܐ
ܕܐܦ ܐܢܐ ܟܠܗ ܐܠܗܐ. ܢܣܒ ܡܫܝܚܐ ܗܟܢܐ. ܩ̈. ܒܗܘ ܙܒܢܐ ܕܫܟܝܚܐ
ܡܫܬܘܕܐ ܡܫܝܚܐ ܫܟܠܘܗ ܘܫܠܡܘܢ ܕܐܬܝܢ. ܢܒܝܐ ܗܘܫܥ
ܡܬܬܪܓܡܢܐ ܦܫܝܐ ܕܩܪܐ ܘܡܢܕܪ ܠܗ ܒܫܡܗ ܐܝܟ ܢܒܝܐ ܕܗܘܐ
ܕܡܢ ܐܝܕܐ ܕܫܘܪܝܐ ܥܠܬܐ ܘܢܦܩ ܡܢ ܗܘܝܘ. ܕܗܘܐ ܐܡܪ ܠܗ
ܠܗܘܫܥ. ܩ̈. ܐܬܐܡܪ ܠܗ ܡܢ ܐܠܗܐ ܕܢܣܒ ܐܢܬܬܐ ܙܢܝܬܐ ܘܢܘܠܕ ܒ̈ܢܝܐ.
ܐܝܟ[2] ܢܒܝܐ ܙܢܝܬܐ ܢܗܘܐ ܐܦ ܗܘ ܠܘܬ ܐܠܗܐ ܡܫܠܡܢܐ ܕܐܝܬܘܗܝ. ܗܘ
ܕܝܢ ܕܠܡܫܠܡܘ ܒܫܡܗ ܢܒܝܐ ܕܥܠܬܐ ܠܐܢܫܐ ܡܢ ܙܢܝܘܬܐ ܚܫܒܢ.
ܗܘܫܥ. ܕܗܘܐ ܐܡܪ. ܠܘܬ ܐܠܗܐ ܢܒܝܐ. ܦܫܐ ܡܫܡܫܢܐ[3] ܟܠܗ
ܡܛܠ ܐܘܪܚܬܗ[4]. ܗܘܐ ܒܗ ܗܘܫܥ ܕܗܘܐ ܠܘܬ ܐܠܗܐ ܢܒܝܐ ܗܘܐ.
ܟܠܗ ܚܕ ܡܢ ܐܢܫܐ ܗܘܫܥ ܕܒܥܐ ܫܡܐ. ܦܘܡ ܕܢܒܝܐ
ܐܝܟ ܗܘܐ ܚܒܪܬܗ. ܘܡܫܝܚܐ ܡܫܝܚܐ[5] ܙܢܝܐ ܡܫܬܥܝܢ ܗܘܘ.

---

[1] So I und L, dagegen Lee ܥܒܕܘܗܝ.

[2] So L, dagegen I ܐܝܟ.

[3] Wenn ܢܒܝܐ ein Pešittô-citat beginnen soll, so ist zu bemerken, dass Lee ܕܐܘܪܚܬܐ für ܡܫܡܫܢܐ liest.

[4] Wenn hier noch der Text des Joniers sein soll, so beachte, dass Syr. hex: ܐܘܪܚܬܐ ܕܒܗ.

[5] So I, dagegen L ܡܫܝܚܐ.

ἐχρῆν μὲν γάρ σε σκοπὸν εἶναι τοῦ καλοῦ ἑτέροις, καὶ μετὰ θεοῦ διδάσκειν τοὺς λοιποὺς τὸ δέον, ἅτε παρ' αὐτοῦ μεμαθηκότα τοῦτο. γέγονας δὲ τὸ ἐναντίον ὁδὸς ἅπασιν τοῦ χείρονος. Sachlich ebenso Barhebraeus pag. 7, Zeile 12f.

3 Diese ganze Erklärung des griech. Textes ist ein Citat aus Cyrill das mit Auslassung von einigen Zwischensätzen wörtlich aus Cod. Syr. hexapl. l. c. fol. 98v, unt. Rand herübergenommen ist.

4 In der Zeitbestimmung, also sachlich ebenso Theodor col. 180C und Barhebraeus pag. 7, Zeile 14.

IX, 10: „Wie Trauben in der Wüste etc." d. h. all diese Liebe sah ich bei ihren Vätern, wie einer der es laut bekannt macht, wenn er in der Wüste Trauben findet wider alles Erwarten oder Feigen an den Bäumen, die vor der gewöhnlichen Zeit zum Vorschein kamen.[1]

IX, 13: „Ephraim, wie ich hinblickte auf Tyrus" d. h. mit so grossem Zorn bin ich gegen sie erfüllt, dass sie, auch wenn sie durch einen Bau gegründet sind wie Tyrus durch seine Bauten, von Allem beraubt werden sollen.[2]

IX, 15: „Und aus meinem Hause stosse ich sie hinaus." Mit seinem Hause meint er hier und auch sonst das Land der Verheissung, sintemal es ihm gefiel, sich darin aufzuhalten.[3]

X, 4: „Redet Worte falscher Vorwände." Er meint aber die Worte Jerobeams: „Es ist euch zuviel, nach Jerusalem hinaufzugehen" (1 reg. 12, 28).[4]

X, 6: Und auch es selbst (das Kalb) wird man nach Assur schleppen," d. h. zur Zeit, da sie bedrängt werden, zerbrechen sie den Götzen, da er ja von Gold gearbeitet ist,[5] und sie bringen davon ein Geschenk dem Assyrer. Und nachdem sie von dem Assyrer gezüchtigt sind, bringen sie davon (ein Geschenk) dem König von Jareb

---

[1] Wörtlich so Theodor col. 180 C: Τοσαύτην ἐπεδειξάμην περὶ τοὺς πατέρας αὐτῶν διάθεσιν, μεθ' ὅσης ἂν ἐν ἐρήμῳ σταφυλὴν ἴδοι τις παρὰ πᾶσαν εὑρὼν ἐλπίδα, ἢ σῦκον ἐπὶ τοῦ δένδρου πρὸ τοῦ εἰωθότος φανὲν καιροῦ. Sachlich ebenso Barhebraeus pag. 7, Zeile 15.

[2] Sachlich ebenso Barhebraeus p. 7, Zeile 16f.

[3] Wörtlich so Theodor col. 181 C: Τῆς γῆς, φησὶ, τῆς ἐπαγγελίας αὐτοὺς ἐκβαλῶ. οἶκον ἑαυτοῦ καλῶν γῆν πᾶσαν, ὡς ἐν αὐτῇ διάγειν ἑλόμενος. Sachlich ebenso Barhebraeus pag. 7, Zeile 17f.

[4] In der Zeitbestimmung, also sachlich ebenso Theodor col. 184 C und Barhebr. pag. 7, Zeile 18f.

[5] Das klingt an Theodor col. 185 B an: ἅτε ἐκ χρυσοῦ κατεσκευαμένας τὰς δαμάλεις συντρίψαντες. . . Barhebraeus pag. 7, Zeile

ܘܦܠܓܗ̇ ܡܢ ܦܠܓܝܢ ܠܡܝܐ. ܘܗܠܝܢ ܕܝܢ ܠܡܡܫܚ ܐܘܣܦ ܠܡܠܐ
ܡܚܘܪ. ܘܡܠܐ ܗܡܠܐ ܚܕ ܦܬܟܪܐ ܐܝܬ ܗܘܐ. ܘܐܡܪܝܢ ܗܘܐ ܙܢܝܢ
ܡܠܐ ܚܕ ܢܟܠܐ ܕܓܠܠܐ ܕܠܒܗ. ܘܡܡܫܠܦ[1] ܗܘܐ ܙܐܪܬܘܗܝ ܕܠܐ
ܕܐܡܫܡܫܬܐ ܘܕܡܙܘܡܢܘܬܐ. ܩܘܡܬܐ ܕܪܩܝܥܐ[2] ܦܪܐ. ܡܢ ܗܘܝܐ ܡܘܫܐ
ܠܦܛܪܩܝܢ܆ ܘܒܠܗ̇ ܒܒܪܗ ܓܠܐ ܘܫܪܒܗ ܠܗ ܐܝܟ ܒܢ̈ܝܐ
ܒܡܒܢܝܐ ܘܕܡ̄ܪ. ܗ̄ܢ. ܗܘܐ ܡܠܗ ܚܘܒܐ ܢܫܒܬ ܠܘܬ ܐܒܘܬܗܘܢ. ܐܝܟ
ܕܡܫܘܐ ܐܝܟ ܡܢ ܡܬܦܫ ܒܡܒܢܝܐ ܒܢܝܢܐ ܒܒܢ ܡܢ ܡܠܗ
ܫܘܦܠܐ. ܐ̄ܘ ܠܐܬܐ ܠܥܒܕܐ ܕܐܬܝܠܕܬ ܡܢܗ ܙܒܠܐ ܕܡܢܝܐ. ܐܦܪܝܡ
ܐܝܟ ܕܐܝܠܕܬ[3] ܠܝܘܪ. ܗ̄ܢ. ܗܘܐ ܡܠܗ ܫܘܠܬܐ ܡܝܐ ܐܝܐ ܠܒܠܝܗܘܢ ܕܐܦ[4]
ܡܬܠܝܢ ܒܒܢܝܐ ܐܝܟ ܙܘܪ ܒܒܢ̈ܝܢܐ. ܡܢ ܡܠܘܢ ܡܬܓܠܝܢ[5].
ܘܡܢ[6] ܒܬܪ ܐܦܣ ܐܢܝ. ܒܬܪܗ ܓܒܪ ܠܐܪܥܐ ܕܡܘܠܒܐ ܠܗܝ
ܘܒܪܘܪ ܕܗܘ ܦܪܐ ܐܝܟ ܡܢ ܕܪܝܫ ܒܥܪ ܠܗ ܒܬܫܘܒܚܬܗ. ܡܠܠܗ ܩܠܐ
ܕܟܠܟܬܐ ܕܓܙܒܬܐ. ܐܦܪ ܕܝܢ ܠܩܠܐ ܕܢܘܪܒܢ. ܕܗܓܐ ܠܡ
ܒܡܘ ܠܡܝܫܡܫ ܠܐܘܪܫܠܡ. ܘܐܦ ܠܗ ܠܐܬܪ ܢܘܒܠܘܢ. ܗ̄ܢ. ܒܪܢ̈ܫ
ܕܡܬܐܒܝܢ ܡܬܒ̈ܕܪܝܢ ܠܡܬܦܪܐ[7] ܒܢ ܡܢ ܕܗܘܐ ܚܝܠܐ ܘܡܘܡܒܝܢ
ܡܢܗ ܡܘܪܒܐ ܠܐܬܪܐ. ܘܡܢ ܒܬܪ ܕܡܪܕܝܢ ܡܢ ܐܬܪܐ. ܡܘܡܒܝܢ

1 So I, dagegen L ܘܡܫܠܦ.
2 So L und Lee, dagegen I ܕܪܩܝܥܬܐ.
3 So I und L, dagegen Lee ܕܝܠܕܬ = 2. pers. sing. Perf.
4 I und L nur ܕܐܦ.
5 So L, dagegen I ܡܬܓܠܝܢ.
6 So I und L, dagegen Lee ohne ܘ.
7 I und L mit Sĕyâmê.

20—22 bietet hier Theodor genau mit denselben Zusätzen wie Išôʿdâdh. Daraus folgt, dass er den Mopsuestener in der von Išôʿdâdh gegebenen Einrahmung vor sich hatte.

d. h. von Ägypten, um mit ihm den Bund der Knechtschaft zu machen.

X, 8: „Die Kultstätten," die Tempel, die den Götzen erbaut sind.

X, 9: „Seit den Tagen des Hügels hast du gesündigt." Von Israel deutet er aufs ganze Volk und von einem Hügel auf alle Hügel, auf denen sie den Götzen opferten.[1] „Dort werden sie dastehen" d. h. aber in der Gefangenschaft. „Und nicht wird er zu ihnen kommen" und ihnen zu Hülfe kommen,[2] denn weder die Götzen, noch die Ägypter, noch irgend einer von denen, auf die sie trauen, ist imstande, sie zu retten aus meinen Händen.

X, 11: „Ich will Ephraim das Joch auflegen" auf seinen harten Hals und will niederbeugen seine Wildheit. „Und es wird herankommen (Juda)" d. h. es soll untergetreten werden unter Juda,[3] wie die Ähren durch den Dreschschlitten. Der Grieche: „Ich werde Juda zum Schweigen bringen."

X, 13: „Ihr habt gefahren" d. h. ihr habt gepflügt.

X, 14: „Wie die vollständige Plünderung von Bethel" d. h. so werde ich euch vernichten, wie die vollständige Plünderung, mit der ihr geplündert wurdet am Tage, da Hasael mit euch Krieg führte, da man die Mutter samt ihren Kindern zerschmetterte und die Schwangeren aufschlitzte (2 reg, 8, 12).[4] Ḥanânâ liest: „Plünderung des Friedens". Am Tage, so sagt er, da ihr den Götzen

---

[1] Das findet sich nicht bei Theodor an dieser Stelle, ist aber aus dem sonstigen Gedankenschatze Theodors ergänzt, cfr, 1, 4a; 2, 15c; 5, 8 etc. Sachlich dasselbe bietet auch Barhebr. pag. 7, Zeile 24f.

[2] Fast ebenso Barhebraeus pag. 7, Zeile 25.

[3] Sachlich ebenso Barhebr. pag. 7, Zeile 27.

[4] Es ist möglich, dass hier Ephraim pag. 245 B in umgearbeiteter

ܡܢܗ ܒܡܠܟܐ ܕܐܬܘܪ. ܗ̄. ܕܡܪܢ. ܐܝܟ ܕܢܫܡܥܘܢ ܒܡܠܗ ܡܫܡܠ
ܝ̄. ܝ̄ܕ. ܕܡܘܟܒܐ[1] ܦܪܚܐ ܢܦܫܐ. ܕܒܝܬ ܠܦܠܛܪܐ※ ܡܢ ܣܘܡܟܐ
ܕܐܘܡܬܐ ܣܓܝܐܬܐ ܡܢ ܡܫܪܝܬܐ ܥܠ ܟܠ ܡܕܡ ܒܡܠܐ ܐܡܪ. ܘܡܢ ܒܬܪ
ܐܘܡܬܐ ܥܠܠ ܡܕܡܝ ܐܘܡܬܐ ܕܡܬܚܫܒ ܗܘܐ ܒܗܘܢ ܠܦܠܛܪܐ.
ܐܦ ܢܡܘܣܘܢ. ܗܢܘ ܕܝܢ[2]. ܒܡܫܚܐ. ܘܠܐ ܢܬܕܟܪ ܐܝܟ ܘܬܐܬܐ
ܒܒܘܕܪܗܘܢ. ܡܛܠ ܕܠܐ ܒܟܡ ܦܠܛܪܐ ܘܠܐ ܡܕܒܪܐ ܘܠܐ ܐܝܟ ܡܢ ܐܡܟܢ
ܕܐܡܟܢ ܒܟܠܗܘܢ ܡܕܡ ܕܢܦܫܐ ܐܝܟ ܡܢ ܐܡܪ. ܐܬܦܢܝ ܠܐܦܪܝܡ
ܥܠ ܡܕܡ ܡܫܚܐ. ܘܐܬܡܫܚ ܠܒܝܬ ܣܘܪܝܐ ܘܢܬܕܪ. ܗ̄. ܢܬܕܪ
ܐܝܟܐ ܗܘܐ ܒܡܠܐ ܡܬܠ ܒܝܬ ܐܪܐ. ܢܘܚܐ. ܘܐܦܠܛܘ[3] ܒܗܘܢ.
ܕܒܢܬܗ. ܗ̄. ܕܡܘܐܒ. ܐܝܟ ܦܪܚܬܐ ܕܦܪܚܐ ܡܢ ܩܢܗ ܐܡܪ. ܗ̄.
ܗܟܢܐ ܡܘܐܒ ܐܦ ܗܝ ܐܝܟ ܦܪܚܬܐ ܕܐܬܦܪܕܘ ܒܫܘܩܐ
ܕܐܦܪܩ ܒܢܝܗܘܢ ܣܦܐܠܐ. ܟܕ ܐܬܐ ܥܠ ܒܢܝܗ ܦܨܝܚܘ ܘܟܠܡܬܐ
ܦܪܚܘ. ܣܦܐ. ܦܪܚܬܐ ܕܡܠܟܐ ܦܪܚ ܒܫܘܩܐ ܟܡ ܕܒܗ ܟܠܬܐ
ܒܦܠܛܪܐ ܡܫܡܫܢܝܘܢ. ܢܕܟܐ[4] ܒܟܠܗܘܢ ܡܢ ܚܝܠܐ ܡܪܚܐ
ܕܒܟܠܒܟܐ. ܘܐܝܟ ܕܦܪܚܬܐ ܟܕ ܠܐ ܡܣܬܟܠܝܢ[5] ܠܟܠܗܘܢ ܕܒܪܝ
ܒܡܫܚܐ. ܟܕ ܡܬܦܪܚܝܢ ܒܟܠܢܘܬܐ. ܦܫܡܐ ܕܗܘ ܕܡܫܚܘܢ ܟܠܠ

1 So I, dagegen L ܕܡܘܟܒܝ.
2 So L, dagegen I ܕ für die letzten beiden Worte.
3 So I und L, dagegen Syr. hex. ܐܦܠܛܘ.
4 So L, dagegen I ܢܕܩܣ.
5 So I, dagegen L ܡܟܠܝܬܘܢ = (ohne dass) ihr schreit.

Form vorliegt: ܐܝܟ ܦܪܚܬܐ ܗܘܢ ܕܡܘܐܒ: ܢܦܩܐ ܡܢ ܩܢܗ ܕܢܦܩܠܐ ܕܩܘܡܬܐ
ܕܡܪܚܐ ܐܡܐ ܟܡ ܟܦܢܐ ܕܢܦܩ ܦܪܚܬܐ ܗ̄ ܐܡܐ ܟܡ ܟܢܦܗ ܡܫܡܫ.
Barhebraeus pag. 7 Zeile 28 f. würde dann die von Išôʿdâdh gegebene Form Ephraims bieten.

einen Festtag feiert, wird plötzlich der Krieg der Feinde über euch kommen, und wie im Frieden, während ihr ohne Furcht seid, wird man euch alle in die Gefangenschaft führen indem man euch vergilt in Gerechtigkeit — nach Massgabe dessen, was von euch schonungslos und erbarmungslos an einander gethan wurde. Es scheint, dass sie einmal, als sie versammelt waren, einen Festtag des Götzen in Bethel zu feiern, einander unbarmherzig getötet und geschlachtet haben.

XI, 2: „Wie man sie rief" d. h. Moses und die anderen Propheten, „so gingen sie" rückwärts, wie ein Mensch, den man heranzieht, der sich aber immer mehr entfernt.

XI, 3: „Und ich führte Ephraim" aus Ägypten. „Und nahm sie auf meine Arme" d. h. ich machte sie eilen, wie Väter ihre Kindlein eilen machen. Einige lesen: „Und ich schuf u. s. w."

XI, 4: „Mit Menschenseilen züchtigte ich sie." Wie es die Väter machen, die mit dem Zügelstrick ihre Kinder ziehen, wenn sie sich vergehen, so habe auch ich sie gezogen mit mässiger Züchtigung. Einige lesen nach dem Griechen: „Nach den Schmerzen der Gebärerin zog ich (sie) u. s. w." Als sie in harte und bittere Schmerzen des Lehmes und der Ziegelsteine geworfen wurden (Exod. 1, 14) und dem Verderben nahe waren, da zog ich sie gleichsam mit etwas Gewalt durch meine Kraft von dort heraus. Und wie „mit einer Kette" band ich sie mit meiner Liebe, und drückte (herzte) sie mit meiner Barmherzigkeit und es zwang sie mein Wirken, und „sie assen" die Güter des Landes der Verheissung. Und indem er auf die Gerechtigkeit der Strafe hinweist, spricht er:

XI, 5: „Denn sie wollten nicht umkehren" von ihren Sünden. [1]

XI, 8: „Aber du Ephraim," wie kannst du befehlen, dass

ܣܘܥܪܢܐ ܘܥ̈ܘܠܐ ܕܟܕ ܚܙܝܬ ܐܫܬܠܛܢ. ܕܡܛܠ ܕܟܠܗܝܢ ܡܢ ܦܠܚܝܢ
ܠܡܥܒܕ ܥܘܠܐ ܕܫܠܛܢܐ ܒܥܠܡܐ. ܚܙܘ ܘܒܥܘ ܠܚܙ̈ܝܐ
ܕܠܐ ܬ̈ܫܥܐ. ܐܝܟ ܕܒܙܘ ܐܢܘܢ. ܗ̄. ܡܫܡܥܐ ܘܡܥܢܝܐ ܕܒܥܠܐ. ܗܟܢܐ
ܐܪܓܘ ܗܘܘ ܠܡܫܬܐܪܘܗܝ. ܐܝܟ ܐܢܫ ܕܡܥܪܒ ܠܗ܆ ܘܗܘ ܡܠܬ:
ܡܬܬܪܝܡ. ܘܐܦ ܕܒܪܐ ܠܐܦܝܣ ܡܢ ܡܕܡ ܘܦܬܟܪ̈ܐ ܐܢܘܢ ܒܠܐ
ܕ̈ܬܒܥ. ܗ̄. ܢܬܒܥܬ ܐܢܘܢ ܐܝܟ ܕܡܣܬܒܥܝܢ ܐܦ̈ܐ ܒܒܪ̈ܘܫܘܗܝ.
ܐܝܟ ܕܦܪܐ ܘܐܦ ܚܪܝܬ.[1] ܘܡܣܦܪܐ. ܒܣܟܠܐ ܕܒܬܝܚܐ ܢܚܒܬܐ ܐܢܘܢ.
ܐܝܟ ܚܙܝܪܐ ܠܗܘܢ ܕܐܦܬܐ. ܕܒܢܒܠܐ ܕܐܦܣܪܐ ܢܚܝܘ ܠܒܛܢ̈ܘܗܝ ܡܠ
ܕܡܫܡܠܝܢ. ܗܟܢܐ ܐܦ ܐܢܐ ܒܡܪ̈ܕܘܬܐ ܡܡܡܫܬܐ ܢܚܒܬܐ ܐܢܘܢ[2] ܐܝܬ
ܕܦܪܐ ܒܟܠܐ ܡܘܠܐ. ܐܝܟ ܕܬܟܠܐ ܕܡܚܒܐ ܢܚܒܬܐ[3] ܘܕܡܪ. ܡܢ ܒܗܡ
ܙܕܩܝܢ ܗܘܘ ܕܝܬܟܠܐ ܡܟܬܐ ܘܡܢ̈ܝܪܐ ܕܛܝܢܐ ܘܕܚܠܬܐ. ܘܡܢܝܚܝܢ
ܗܘܘ ܒܡܬܝܣܒܠܘ. ܐܝܟ ܕܒܡܛܪܐ ܡܢܗ ܒܢ ܣܠܢ. ܢܚܒܬܐ ܡܢ
ܠܦܡ. ܘܐܝܟ ܕܒܡܫܡܬܐ[4] ܐܦܪܬܐ ܐܢܘܢ ܒܣܘܥܒ ܘܚܙܐ ܐܢܘܢ ܒܪ̈ܫܝܥܬܐ
ܘܐܪܦܝܬ ܒܗܘܢ ܡܚܒܝܢܘܬܐ. ܘܐܚܒܘ ܠܛܒܬܐ ܕܐܪܥܐ ܕܡܘܠܕܢܐ.
ܘܡܢ ܡܚܘܐ ܒܠܐ ܦܠܘܐܘ ܕܡܫܡܫܚܪܦܐ ܐܦܪ. ܒܠܐ[5] ܕܠܐ ܙܟܘ
ܠܡܙܘܕܩ ܡܢ ܣܛܘܬܘܗܝ. ܐܠܐ ܐܝܟ ܐܦܝܫ ܐܠܐ ܦܡܢ ܐܝܟ

[1] Das ist eine neue Lesart der Pešittô.
[2] So L, dagegen I lässt die ganze Glosse von ܐܝܟ ܚܙܝܪܐ bis hierher per hom. ausfallen.
[3] So I und L, dagegen Syr. hex. ܐܢܘܢ ܡܬܟܠܐ ܕܒ̈ܝܫܬܐ ܒܡܬܟܠܬܐ.
[4] So I und L, dagegen Lee mit Sĕyâmê.
[5] So I und L, dagegen Lee ܡܬܠ.

[1] Sachlich dasselbe Theodor col. 192 A: ἐπειδὴ ἀνένδοτοι μεμενήκασιν ἐν τῇ ἑαυτῶν κακίᾳ.

ich dich zurückführen und „dir helfen soll,“ da für dich nach Massgabe der Sünden selbst Sündflut und Verschlucken durch die Erde und Verbrennung wie die von Zeboim und Adama zu gering sind. Aber indem ich blicke auf den, der von dir aufgeht nach meiner Heilsverwaltung, „hat sich mein Herz gewandt und meine Barmherzigkeit ist offenbar geworden.“ Denn ich sehe, in welche Bedrängnisse ihr geworfen seid u. s. w.

XI, 11: „Sie bewegen sich“ d. h. sie fliegen herbei.

XII, 2: Der Grieche: „Ephraim ist ein böser Geist“ d. h. eine ermüdete Willenskraft.[1] „Und einen Bund haben sie mit dem Assyrer geschlossen und Öl haben sie nach Ägypten (gebracht)“ weist darauf hin, dass einige nach Assur gingen d. h. die zehn Stämme, und einige nach Ägypten (er meint jene, die von der babylonischen Gefangenschaft zurückblieben).

XII, 4: „Und durch seine Kraft ward er gross,“ d. h. er ward stark und mächtig und trug die Bedrängnis der Streitsüchtigen, bis er durch die Kraft Gottes gross ward. Und er ward höher als alle seine Feinde.

XII, 8: „Die Wage des Betrugs ist in der Hand Kanaans.“ Ephraim nennt er Kanaan wegen der Ähnlichkeit, die sie miteinander haben.[2]

XII, 9: „Und es spricht Ephraim: Ich bin reich geworden u. s. w.“ d. h. wenn das Unrecht seiner Bedrückung gerächt wird, dann sieht er (Ephraim) ein, dass er aus jenem Reichtum, den er aus dem von Armen Geraubten sammelte, Schmerzen und nicht Genuss fand.[3]

XII, 10: „Wiederum werde ich dich wohnen lassen in den Wohnungen.“ Wohnung nennt er den Wohnsitz in Palästina.[4]

XII, 12: „Auch eure Altäre sollen sein, wie Schildkröten auf dem Felde,“ d. h. wie Schildkröten,

ܕܐܚܝܕ ܘܐܚܝܕܝܢ. ܕܐܝܟ[1] ܕܒܡܣܟܢܐ ܕܣܝܡܬܐ. ܐܦ ܠܪܘܚܐ ܐܦ
ܒܟܬܒܐ ܐܚܪܢܐ ܐܦ ܡܨܒܝܢܐ ܐܝܟ ܕܒܐܝܘܒ ܘܐܪܡܝܐ ܕܒܢܒܝܐ ܠܟܝ. ܒܗܢ ܡܢ
ܢܛܪ ܐܢܐ (fol. 213b) ܒܗܘܢ ܕܕܢܚ ܡܢܝ ܡܛܠ ܡܬܒܪܢܘܬܐ.[2] ܐܬܚܫܒ
ܠܟܢ ܘܒܠܗ ܬܒܥܐ. ܡܛܠ ܕܢܦܠ ܐܢܐ ܕܒܠܒܝ ܐܘܟܪܢܐ ܬܡܢܝܐ
ܘܫܢܐ. ܢܗܘܘܢ.[3] ܗ̄. ܢܬܚܫܒܘܢ. ܡܬܠ. ܐܦܢܝܬ ܬܘܒ ܒܥܡܐ.
ܗ̄. ܕܒܢܝܐ ܠܐܒܗܬܐ. ܘܝܗܒܬ[4] ܒܗ ܐܬܪܐ ܦܩܚܘ ܘܡܫܚܐ ܠܡܕܝܢ
ܒܟܠ ܗܘ ܕܡܕܝܢܘܢ ܐܪܥܐ ܠܐܬܪܐ. ܗ̄. ܒܫܒܪܐ ܫܒܚܬܐ ܘܡܕܝܢܘܢ
ܠܡܕܝܢܝ. ܗܢܘܢ ܕܦܩܘ ܡܢ ܫܡܐ ܒܒܠܐ ܐܦܢ. ܘܒܟܘܫܢܘ
ܠܐܬܪܐ. ܗ̄. ܗܘܐ ܒܫܢܐ ܘܣܒܠܬܐ. ܘܦܩܕ ܐܘܟܪܐ ܕܢܬܢܝܚ.[5]
ܒܙܒܢ ܕܚܣܠܗ ܕܐܠܗܐ ܠܐܬܪܐ. ܘܗܘܐ ܒܝܬܐ ܡܢ ܠܟܘܢ
ܒܟܠܢܒܟܘܢ ܡܫܪܝܐ ܕܢܩܠܐ ܒܐܝܕܗ ܕܡܟܢ. ܠܐܦܢܝܬ ܦܢܐ
ܡܢܟܢ. ܡܛܠ ܕܡܫܠܡ ܕܠܟܘܢ. ܘܐܦܢ[6] ܐܦܢܝܬ ܕܟܠܐܢܐ ܘܐ̄. ܗ̄.
ܕܡܠ ܕܡܬܠܡܢ ܒܗܠܐ ܕܬܫܡܫܬܗ ܡܫܡܫܢܐ. ܕܒܘܠܐܢܐ ܗܘ

---

1 So L, dagegen I ܐܝܟ ܡܢ.
2 So I, dagegen L nur. . . . . ܡܬܒܪ.
3 So I und L, dagegen Lee schickt ܘ voraus.
4 So I und L, dagegen Lee ܕܝܗܒܬ.
5 So L und wahrscheinlich auch I nach der Rasur, dagegen vor der Rasur hat I ܕܢܬܢܚ.
6 So I und L, dagegen Lee ܘܐܦ.

---

1 Theodor col. 193 C: ἵνα εἴπῃ προαίρεσις μοχθηρά. πνεῦμα γὰρ πολλαχοῦ καλεῖ τὴν προαίρεσιν. Beachte die falsche Auffassung von μοχθηρὸς beim Syrer.
2 Fast wörtlich so Barhebr. pag. 8, Zeile 7 f.
3 Sachlich ebenso Barhebr. pag. 8, Zeile 8 f.
4 Auch das ein Anklang an Theodor col. 197 A: Καὶ δὴ καὶ οἴκησιν παρέσχον, ἵνα εἴπῃ τῆς γῆς τῆς ἐπαγγελίας τὴν ἀπόλαυσιν. Sachlich ebenso Barhebr. pag. 8, Zeile 9 f.

wenn die Ströme austrocknen, elend werden und sterben, weil sie nicht gewohnt sind, ohne Wasser zu leben, so werden auch eure Altäre, wenn ihr in die Gefangenschaft geführt seid, wüste bleiben, indem sie verlassen sind von aller Ehre der Opfer.[1] Die Schildkröte hat zwei Lebensweisen, wie der Frosch und der Krebs und der Kastor d. i. der Biber.

Symmachus: „Wie ein Steinhaufen auf den Hügeln des Feldes". Theodotion: „Wie ein Hügel auf den Furchen". Und indem er zurückkehrt zu der Ordnung die er oben verlassen hatte, spricht er:

XII, 13: „Und es floh Jakob in das Land Aram."

XIII, 1: „Als er redete, zitterte Ephraim". Entweder: Er (Ephraim) zitterte vor der Strafe für sein Schmähen und böses Gerede. Oder: Als Gott redete auf dem Berge Sinai, zitterte er (Ephraim) vor Furcht.

XIII, 9: Für: „Ich habe dich vernichtet Israel" (sagt) der Grieche: „Deinem Verderben Israel".

XIII, 14 Mit „Hölle" meint er Assur,[2] mit „Tod" den König von Assur.

XIII, 15 „Denn er" der Assyrer, „wird das Haus der Brüder trennen" weist darauf hin, dass er sie an verschiedene Orte zerstreut hat, damit sie nicht in ihrer Einigkeit unter einander die Befreiung von dort erstreben, wie ja auch David sagt: „Die Zerstreuten Israels wird er sammeln"[3] „Es wird der Osten kommen, der Wind (des Herrn) u. s. w." Der Grieche: „Der Herr wird

---

[1] Sachlich und zum Teil auch wörtlich dasselbe Theodor col. 200 A: ἐπειδὴ γὰρ ἡ χελώνη ἐν ὕδατι εἴωθε διαιτᾶσθαι, ἐν χέρσῳ δὲ ληφθεῖσα διαφθείρεται πάντως, τῶν θυσιαστηρίων ἐβουλήθη τῷ ὑποδείγματι τὴν διαφθορὰν ὑποδεῖξαι. Auch Barhebraeus pag. 8, Zeile 11 f. zum Teil wörtlich dasselbe.

[2] Sachlich ebenso Theodor col. 205 A. Beachte, dass Barhebraeus pag. 8, Zeile 19 f. den Theodor in Išôʿdâdh's Formulierung bietet.

[3] Wörtlich dasselbe Theodor col. 205 B—C: ὁ Ἀσσύριος διέσπειρεν αὐτοὺς τῇδε κἀκεῖσε ἐνοικίσας διαφόροις τόποις, ὡς ἂν

ܕܦܠܛ ܡܢ ܒܝܬ ܕܡܨܪ̈ܝܐ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܢܒܝܐ ܐܫܥܝܐ ܡܟܝܠ.
ܗܘ ܕܬܘܒ ܐܬܐܡܪ ܒܡܫܝ̈ܚܐ[1]. ܡܫܝܚܐ ܠܒܘܣܪܐ[2] ܕܡܠܟܘ̈ܬܐ
ܦܪܐ. ܐܦ ܡܕܒܪ̈ܢܘܬܗ ܐܝܟ ܫܒ̈ܝܐ ܒܫܠܝܐ. ܗ̄. ܐܝܟ ܕܫܒ̈ܝܐ
ܥܠ ܕܢܦܩܘ ܠܚܐܪܘܬܐ ܡܬܦܪܩܝܢ ܘܡܫܬܪܝܢ ܒܠܐ ܡܕܡ ܠܡܠܟܘܬܗ
ܠܒܪ. ܡܢ ܡܬܐ. ܘܗܟܢܐ ܐܦ ܡܕܒܪ̈ܢܘܬܗ ܥܠ ܕܐܬܠܒܟܘ ܫܒܝܢ
ܘܫܪܝܢ. ܟܕ ܦܘܫܝܢ ܡܢ ܡܢܗ ܐܣܝܪܐ ܕܕܝ̈ܘܐ. ܫܒ̈ܝܐ ܠܐܬܝܢ ܗܘܦܟܐ
ܡܝܬܐ. ܐܝܟ ܐܘܪܚܐ ܘܫܪܒܐ. ܘܡܫܬܘܕܥܝܢ. ܗ̄. ܫܪܝܐ. ܫܘܡܫܡܘܫ
ܐܝܟ ܫܪܝܐ[3] ܠܗܘ ܕܦܬܝܠ ܒܠܐ ܠܐܟܠܐ ܕܫܡܠܐ. ܠܐܪܘܬܗܘܢ. ܐܝܟ
ܠܟܠܐ[4] ܒܠܐ ܚܘܫܒܐ. ܘܟܕ ܚܙܐ ܒܫܪܝܐ ܕܡܩܕܡ[5] ܠܚܝܠܐ ܐܦܪ.
ܦܪܗ ܒܡܘܬ ܠܐܪܥܐ ܕܐܪܡ. ܟܕ ܡܫܬܠܐ ܐܦܝܢ ܐܬܐ ܗܘܐ. ܐܘ[6]
ܕܐܬܐ ܗܘܐ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܢܒܚ ܟܗܢܝܗ. ܘܡܫܬܠܐ ܒܚܝܠܐ.
ܐܘ ܕܟܕ ܡܫܬܠܐ ܗܘܐ ܐܠܗܐ ܠܦܘܠܚܢܗ. ܐܬܐ ܗܘܐ ܡܢ ܕܚܠܬܐ.
ܢܠܦ ܢܟܠܝ ܫܘܪܠܐ. ܫܘܠܐ. ܠܡܫܬܘܝܘܬܝ[7] ܫܘܪܠܐ.
ܫܡܥܠܐ ܐܬܪ. ܡܛܠ ܕܠܡܠܐ ܕܬܠܬ ܦܪܐ. ܡܛܠ ܕܗܢܐ ܗܘ ܐܬܪܐ
ܒܗ ܐܢܫܐ ܫܪܘܦ. ܒܠܐ ܕܒܪ ܐܢܘܢ ܒܐܘܪܚܬܐ ܡܫܪܝܬܐ. ܐܝܟ
ܕܠܐ ܒܡܠܝܘܬܗܘܢ ܕܒܗ ܫܪܝܐ ܠܪܘܚܘܢ ܕܢܘܚܡܬܐ ܕܒܪ ܠܥܠ ܐܝܟ

[1] So I, L[1] und Lee, dagegen L[2] ohne Sĕyâmê.
[2] So I, dagegen L ܠܒܘܣܪܐ.
[3] So I und L, nach Syr. hex. liest Symmachus ܫܪܝܐ.
[4] So I und L, nach Syr. hex. liest Theodotion ܠܟܠܠ.
[5] I und L ܕܡܩܕܡܘ.
[6] So L, dagegen I ܐܝܟ.
[7] So I und L, dagegen Syr. hex. liest ܕܟܝ ܠܡܫܬܘܕܥܘܬܐ.

μηδὲ . . . . . . μηδὲ ἐκ συμφωνίας περὶ τῆς ἐκεῖθεν ἀπαλλαγῆς βουλεύοιντο ἔτι. οὕτω δὲ λέγει καὶ ὁ μακάριος Δαυίδ· τὰς διασπορὰς τοῦ Ἰσραὴλ ἐπισυνάξει. Sachlich dasselbe Barhebr. pag. 8, Zeile 21 f.

über ihn den Glutwind aus der Wüste führen“ Er redet nämlich vom Babylonier, welcher kommt und ihr ganzes Glück zerstört.[1]

XIII, 11: „Ich gab einen König in meinem Zorn u. s. w.“ spricht er in Beziehung auf das, was zur Zeit Sauls geschah.[2]

XIV, 7: „Und sein Geruch wie der Libanon“. Der Grieche: „Wie Weihrauch“.[3]

XIV, 9: „Wie dichte Cypresse“. Dieser Baum grünt im Sommer und im Winter,[4] wie Myrthe und Ölbaum. Der Hebräer sagt für „qâtarqâ“ „berôthâ“.

Zu Ende ist die Auslegung des Hosea.

Ferner die Auslegung des Joel.

(Hierzu sind verglichen die Commentare von Ephraem, Theodor, Theodoret, Cyrill, Gregorius Barhebraeus.)

Auch Joel lebte zu derselben Zeit wie Hosea und weissagte über dieselben (Menschen).[5]

Cap. I.

I, 4: „Mâšôṭâ“ gleicht einem Wurm. Und er ist schwärzer und länger als ein Wurm. Und wenn er über das Land herfällt, so zerstört er nicht die ganze Saat, sondern frisst nur die Blätter, indem er den Rest übrig lässt. Und mit diesem vergleicht der Prophet den Tiglathpilesar, weil der Schaden klein war, den er unter dem Volke an-

[1] Fast wörtlich so Theodor col. 205 D: λέγει δὲ τὸν τῶν Βαβυλωνίων βασιλέα, ὅς. . . . . . ὅλον αὐτὸν ἀφανιεῖ διόλου· τήν τε εὐπραγίαν αὐτοῦ.

[2] Sachlich ebenso Theodor col. 204 B—C.

[3] Auch hier wird Barhebr. pag. 8, Zeile 24 Išôʿdâdh benutzt haben, nur hat er seine Vorlage missverstanden, indem er ܒܣܡ für ܠܒܘܢܐ las.

[4] Das klingt an Theodor col. 209 B an: ἐπειδὴ ἀειθαλές ἐστι τὸ δένδρον τοῦτο.

ܘܐܦ ܕܘܝܕ ܐܡܪ܆ ܕܒܡܕܒܪ̈ܐ ܕܡܫܪܚܠܐ ܢܦܝܫ. ܠܐܬܐ ܡܕܝܢܬܐ ܥܘܡܪܗ
ܕܡܪܐ. ܗܘܝܐ. ܢܣܒܐ ܠܒܝܬܗܘܢ ܡܬܝܐ ܐܘܪܚܐ ܕܫܘܒܐ ܡܢ ܡܕܒܪܐ[1]
ܐܡܪ ܡܛܠ ܟܠܐ ܒܒܒܠ ܕܐܬܐ ܘܡܣܟܠܐ ܠܡܚܙܐ ܦܘܪܩܢܗܘܢ.
ܓ̄. ܗ̄. ܗܦ ܕܢܗܘܒܠ[2] ܡܚܡܠ ܒܙܘܓܝܐ ܘܕܥܢ. ܒܠܐ ܗܦ ܕܗܘܝܐ ܒܪܚܝܘ
ܕܥܠܘܠܐ ܐܡܪ.※ ܘܐܣܝܘ ܐܝܟ ܕܠܚܒܝ. ܗܘܝܐ. ܐܝܟ ܕܠܚܘܒܠܐ[3]
ܒܗ. ܐܝܟ ܦܛܪܘܦܐ ܒܚܣܝܐ. ܐܠܗܐ ܗܘܐ ܒܚܝܠܐ ܘܡܫܠܘܬܐ ܬܟܝܐ
ܗܘ ܐܝܟ ܐܚܝܐ[4] ܘܟܠܗܐ. ܒܒܪܝܐ. ܢܚܦ ܦܛܪܘܦܐ[5] ܒܙܘܓܐ[6] ܐܡܪ.

ܫܠܡ ܢܒܝܘܬܗ ܕܗܘܫܥ

ܬܘܒ ܢܒܝܘܬܗ ܕܝܘܐܝܠ.

fol. 214a, 2 ܐܦ ܝܘܐܝܠ ܕܝܢ ܒܗܘ ܡܢ ܒܗܘ ܒܙܒܢܐ ܕܗܘܫܥ
ܗܘܐ. ܘܥܠܝܗܘܢ ܡܢ ܥܠܝܗܘܢ ܡܬܢܒܐ. ܡܫܘܚܬܐ ܠܫܘܒܚܐ ܕܥܡܐ.
ܘܐܘܟܡ ܘܐܬܝ ܡܢ ܠܘܒܒܐ. ܘܡܢ ܢܦܠܐ ܥܠܐ ܐܟܠܐ. ܒܗ[7] ܠܟܠܗܘܢ
ܙ̈ܒܢܐ ܡܣܝܒܪ ܐܠܐ ܒܦܬܓܡܐ ܠܚܘܕ ܐܦܠܐ. ܡܢ ܫܪܟܐ ܡܪܥܐ.

1 So I und L, dagegen Syr. hex.: ܢܣܒܐ ܐܘܪܚܐ ܕܫܘܒܐ ܦܬܝܚܐ ܡܢ ܡܕܒܪܐ ܠܒܝܬܗܘܢ.
2 So I und L, dagegen Lee fügt ܠܝ hinzu.
3 So I und L, dagegen Syr. hex. ܐܝܟ ܕܠܚܒܝ.
4 So I, dagegen L ܐܬܒܠܬܐ.
5 So I, dagegen L ܦܗܝܪܬܐ.
6 So I, dagegen L lässt dies Wort ausfallen.
7 So I, dagegen L lässt dies Wort ausfallen.

5 Derselbe Wortlaut bei Theodor (Migne, Tom. 66) col. 212 B: Ἰωὴλ κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν τῷ Ὠσηὲ γεγονὼς καὶ περὶ τῶν αὐτῶν εἰπεῖν, doch beachte, dass der Syrer τῶν αὐτῶν masculinisch und nicht neutrisch fasst.

richtete. „Qamṣâ phârĕḥâ“ nennt er den Salmanasar, weil seine Verwüstung grösser war, als die des Tiglathpilesar. „Zaḥlâ“ nennt er die kriechende Heuschrecke, die noch nicht fliegt und alles abfrisst. Und mit dieser vergleicht er den Sanherib, weil er seine Vorgänger im Zerstören übertraf. Und er machte die vollständige Vernichtung der zwölf Stämme. „Ṣarṣôrâ“ geht auf der Erde und er allein hat einen Stachel. Und wenn er die Wurzel der Bäume oder irgend eines beliebigen (Gewächses) ansticht, so vertrocknet das augenblicklich. Und (mit diesem) vergleicht er den Nebukadnezar, weil er der Urheber der vollständigen Vernichtung ward.[1]

I, 7: „Weinstock“ nennt er die breite Masse des Volkes, „Feigen“ aber die Grossen,[2] welche die Assyrer und Babylonier hinwegführten. Ḥanânâ: „Weinstock“ die zehn Stämme, „Feigen“ Haus Juda.[3] Ehe der Assyrer kam, sandte Hiskia die Leviten zu den zehn Stämmen, dass sie nicht vernichtet würden. Und sie stiessen in die Posaune in ihrem Lande. Und sie versammelten die Männer und die Weiber zum Tempel von Jerusalem. Denn ausser im Tempel gab es kein Gebet. Und sie sprachen ein lautes Gebet, wie ein gleiches nicht gewesen war von Alters her. Und indem er lehrt, was sie im Gebet sagen sollten, spricht er:

I, 15: „Wehe, wehe dem Tage“, dem bösen.[4]

I, 17: „Und es sind geröstet die Kälber“ d. h. wie im Feuer sind die fetten Kälber verbrannt vor heissem Hunger.[5]

---

[1] Die Deutung der vier Heuschreckenarten auf dieselben vier Könige findet sich schon bei Ephraem (opera omnia Tom. II) pag. 249 und Theodor col. 213 B. Barhebraeus (Moritz) pag. 9 Zeile 2—7 zeigt so deutliche Wortanklänge, dass es wunderbar wäre, wenn er Išô'dâdh nicht in irgend einer Form benutzt haben sollte.

[2] Sachlich ebenso deutet Theodor col. 213 D.

ܘܪܡܙܗ ܢܚܠ ܥܠ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ܆ ܟܐܦܐ ܕܐܬܓܙܪܬ ܗܘܐ ܢܚܫܐ
ܕܠܐ ܒܐܝܕܐ. ܡܫܪܝܐ ܦܪܚ ܦܪܐ ܠܡܠܟܘܬܗܘܢ܆ ܕܒܐܟܠ܆ ܗܘܐ
ܫܘܪܝܗ ܡܢ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ. ܪܚܠ ܦܪܐ ܠܡܠܟܐ ܡܫܘܚܐ ܕܒܓܠܠ
ܠܐ ܦܪܚ. ܘܡܠܟܘܬܗ ܡܚܫܟ. ܘܪܡܙܗ ܠܡܫܝܚܐ ܟܐܦܐ.
ܕܐܬܓܙܪܬ ܗܘܐ ܠܡܕܝܢܬܘܗܝ ܕܒܬܘܠܬܐ. ܘܗܘ ܕܒܪ ܫܘܪܝܐ ܥܡܪ
ܕܡܪܐ ܡܠܟܐ. ܪ̈ܘܙܐ. ܕܒܪܝܐ ܡܢ ܟܠ ܘܟܘܠܗܘܢ ܠܫܘܒܚܗ
ܠܗ. ܘܟܕ ܦܫܐ ܚܕܟܐ ܕܐܬܟܠ ܘܡܠܟܘܬܗ ܕܡܫܝܚ. ܒܫܠܘܗ
ܢܚܬ ܘܪܡܙܗ ܠܡܠܟܘܬܗ. ܕܒܝܗ ܗܘܬ ܒܟܠܗ ܠܫܘܪܝܐ
ܡܫܝܚܐ. ܫܠܡܬ ܦܪܐ. ܠܡܠܟܘܬܐ ܕܒܥܠ. ܐܢܐ ܕܝܢ ܠܬܪܘܝܗ ܕܥܒܘ
ܐܠܗܘܬܐ ܘܡܠܟܘܬܐ. ܣܠܩ. ܫܠܡܬ ܕܒܪܐ ܠܟܘܢ ܡܠܟܝ. ܐܢܐ
ܕܒܗ ܚܘܝܘ. ܡܢ ܩܕܝܡ ܕܐܢܐ ܐܬܪܐ. ܡܪܝ ܚܢܢܐ ܠܐܘܢܐ ܟܘܠܐ
ܟܠܗܝܢ ܡܠܟܝ ܡܢ ܩܕܝܡ ܕܐܬܚܙܝܘ ܘܡܢܗ ܟܡܝܟܘܬ ܟܐܦܐ ܠܩܕܡܘܗܝ.
ܘܡܫܡܫ ܠܟܠܗܝܢ ܘܡܠܟܐ ܠܟܘܠܗ ܕܐܘܪܫܠܡ. ܡܛܠ ܕܐܠܐ ܠܝ
ܟܘܠܗ ܠܐ ܗܘܬ ܟܘܬܐ. ܘܟܠܗ ܟܘܬܐ ܚܙܝܬܐ ܕܠܐ ܗܘܬ
ܐܘܪܚܐ ܡܢ ܟܟܡ. ܘܟܕ ܡܠܟ ܕܡܠ ܢܡܘܣܐ ܒܟܘܬܐ ܐܦܪ. ܐܘܦ
ܐܘܦ ܠܟܘܠܐ ܟܦܪܐ. ܘܬܘܒ ܡܫܝܚܐ.[1] ܗ̄. ܐܬܚܙܝ ܐܝܟ ܕܟܘܬܐ
ܡܢ ܡܠܟ ܓܒܪܐ. ܟܢܫܬܐ ܡܫܝܚܐ. ܡܛܠ ܕܐܦܝܢ ܢܘܪܐ. ܗ̄.

[1] So I und Lee, dagegen L ܡܫܝܚܐ.

---

3 Hanânâ's Deutung findet sich fast wörtlich wieder bei Barhebraeus pag. 9, Zeile 8f.

4 Sachlich ebenso Barhebraeus pag. 9, Zeile 10f.

5 Sachlich ebenso die erste Hälfte des Scholions von Barhebr. pag. 9, Zeile 11f.

I, 19: „Dieweil das Feuer“ d. h. die Hitze „frass“.[1] „Anger der Trift“ nennt er die Plätze, die zum Besätwerden geeignet sind, dieselben, die viele Ackerfelder nennen.[2] Andere: Fruchtbarer Boden, oder angenehme Plätze, die nach Süden blicken, d. h. Pfalzen, die der Sonne gegenüber liegen. Qaṭrâyâ (Gabriel von Baktrien): Orte, in denen man Getreide und Früchte und Joche und Heerden sammelt.

Cap. II.

II, 5: „Die da Lärm machen“, d. h. die da scheu werden und aneinander stossen.[3]

II, 8: „Infolge der Last ihrer Rüstung sollen sie fallen etc.“ d. h. von derselben Rüstung bedeckt legen sie sich zum Schlaf und wandeln[4] einher, weil sie fürchten, man könnte ihnen auf den Kopf kommen und sie treffen, da sie doch nicht wissen, was für ein Ende sie trifft.

II, 10: „Es erbebten die Himmel und die Sonne und der Mond verfinsterten sich“. Nicht von den Elementen spricht er, dass sie erbebten und sich verwandelten, sondern aus der Gewohnheit derer heraus, die von Bedrängnissen ergriffen sind, dass (nämlich) die Sonne in deren Augen finster sei und (es so sei) als ob die Himmel erbebten.[5]

II, 17: „Altarfüsse“ nennt er den Eingang zur Altarnische.[6]

II, 18; Von jenem: „Es eiferte der Herr für (sein Land)“ sagt der Ausleger, dass es mit Vertauschung des

---

[1] Sachlich ebenso Barhebr. pag. 9, Zeile 12f.

[2] Derselbe Wortlaut bei Theodor col. 217 D: „ὡραῖα“ γὰρ „τῆς ἐρήμου“ λέγει τοὺς. . . . τόπους πρὸς σπερμάτων καταβολὴν ἐπιτηδείους ὄντας, οὓς εἰώθασιν κοινῷ λόγῳ „ὀροπεδία“ καλεῖν.

[3] Sachlich ebenso Barhebr. pag. 9, Zeile 14f.

[4] Beachte, dass diese Erklärung nur zum LXX-Text, aber nicht

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] 5. 6.
[illegible]
[illegible]
[illegible] fol. 214b [illegible]
[illegible]

1 So I und L, dagegen Lee nur [illegible].

zum Pešittô-Text passt. Sie ist ein wörtliches Citat aus Theodor col 221 C: Μετὰ τῶν ὅπλων καὶ πορεύονται καὶ ἀνακλίνονται.

5 Fast derselbe Wortlaut bei Theodor col. 221 D: Οὐ τὰ στοιχεῖα λέγων συγχεῖσθαι καὶ μετατίθεσθαι, ἀλλ' ἐπειδὴ τοῖς ἐν κακοῖς ἐξεταζομένοις ἴδιόν ἐστι .... δοκεῖ δὲ τοῖς (ἐν τῇ γῇ) τοιαῦτα πάσχουσιν ...... καὶ ὁ οὐρανὸς σαλεύεσθαι καὶ ὁ ἥλιος. ... μηκέτι φαίνειν. — Auch Barhebr. pag. 9, Zeile 17 sachlich dasselbe.

6 Sachlich ebenso Barhebraeus pag. 9, Zeile 18 f.

Tempus gesagt ist.[1] Aber es ist auch möglich, dass es ohne Vertauschung des Tempus gesagt wurde. (Etwa also:)[2] Obgleich ich gesagt habe, dass ihr dieses thun müsst, so weiss ich doch, dass ihr wahre Busse nicht annehmt, bis ihr in die Gefangenschaft geführt werdet. Und in der Gefangenschaft, wenn ihr euch habt strafen lassen und wegen eurer Sünden Busse gethan habt, dann eifert Gott und bringt euch zu eurem Lande zurück. Und bei solchem (sichern) Vorherwissen (ist die Sache so), als hätte er sich schon längst über sein Land und sein Volk erbarmt. Ḥanânâ: Wenn ihr euch so (wie v. 17 angiebt) in Busse demütigt, eifert auch Gott für sein Land und treibt aus ihm die Unfruchtbarkeit und Feindesmacht hinaus.

II, 20: „Und den Nordländer will ich hinwegtreiben" sei er Assyrer oder Babylonier. Und es wird die Frage aufgeworfen, wie er (Gott), da doch Babel in seiner Lage nicht nördlich von Jerusalem gelegen ist, durch die Propheten sagen konnte: „den Nordländer will ich hinwegtreiben" und „von Norden soll das Unheil über dieses Volk losbrechen" (Jer. 1, 14?). Und wir sagen erstens: Nicht von der Lage Babels und Jerusalems ist das gesagt, sondern von den nördlichen Völkern, die den Babyloniern unterworfen waren, Arzenäer und Ardetäer etc., welche mit den Babyloniern gegen Jerusalem hinaufzogen. Zweitens: Weil diejenigen, die von den Orten Babels und Persiens und des Ostens nach Jerusalem ziehen wollen, (zuerst) in der Richtung nach Nord(westen) hinaufsteigen und dann in südlicher Richtung nach Jerusalem ziehen. Dass Babel nämlich seiner Lage nach östllich von Jerusalem ist, lehrt uns das Evangelium: Es kamen die Magier vom Osten (Matth. 2, 1). Es wird nämlich überliefert, dass diese aus der Gegend von Babel kamen: „Das Antlitz Gottes nach dem ersten Meere" d. h. gegen das Königreich der

ܘܡܫܚܠܦܢܘܬܗ. ܡܢ ܛܠ ܐܠܗܐ ܘܡܣܘܦ ܠܟܘܢ ܠܐܒܗܘܢ. ܘܟܕ
ܚܘܪܢܐ ܗܘܐ ܐܝܟ ܗܘ ܕܡܢ ܒܪܗ ܚܙܐ ܠܟܠ ܐܒܗܘ ܘܟܠ ܥܡܗ.
ܚܙܝܐ. ܐܝܟܘ ܠܟܘܢ ܕܠܐܡܫܡܫܘ ܗܘܐ ܠܡܫܡܫܘܬܐ ܛܠ ܐܘ ܐܠܗܐ
ܚܙܘ ܐܒܗܘ ܘܛܪܕ ܡܢܗ ܡܬܚܣܕܘܬܐ ܘܣܓܝܐ ܕܒܥܠܕܒܒܐ.
ܘܡܬܚܪܒܢܐ ܕܝܫܘܥ. ܠܝ ܐܬܘܪܐ ܐܘ ܒܒܒܠ. ܘܡܫܠܡܢܐ ܕܐܝܟ ܡܢ
ܒܟܠ ܒܫܘܥܢܘ ܠܗ ܠܡܬܚܪܒܢܐ ܡܢ ܐܘܪܫܠܡ ܫܒܝܐ. ܐܡܪ
ܒܒܢܝܐ ܕܡܬܚܪܒܢܐ ܠܟܘܢ ܕܝܫܘܥ ܗ̈. ܘܡܢ ܚܪܒܢܐ ܠܐܬܬܒܥ
ܒܫܢܬܐ ܠܟܠ ܒܫܢܐ ܗܘܐ. ܘܐܦܪܝܡ.[1] ܚܕܐ ܦܢ ܕܠܗ ܡܢ ܫܢܬܐ
ܕܒܟܠ ܘܕܐܘܪܫܠܡ ܐܡܝܢ ܗܘܠܝܢ. ܐܠܐ ܡܢ ܒܫܢܝܐ ܚܪܒܢܐ
ܡܬܒܪܝܢ ܠܒܒܠܝܐ. ܐܬܪܗܐ ܘܐܬܪܐ ܘܡܠܟܐ. ܕܫܠܡܘ ܒܗ ܒܒܠܝܐ
ܠܐܘܪܫܠܡ. ܕܐܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܐܝܟ ܕܦܢܝ ܠܒܒܠ ܡܢ ܐܬܪܐ
ܕܒܟܠ ܘܦܪܣ ܘܡܕܝܢܐ. ܠܐܘܪܫܠܡ. ܠܒܒܠܝܐ ܕܚܪܒܢܐ ܡܬܚܒܠܝܢ
ܘܐܚܝܢ ܚܠܝܢ ܐܝܟ ܕܠܒܒܠܝܐ[2] ܠܐܘܪܫܠܡ.[3] ܕܒܟܠ ܚܪܒ
ܒܫܢܬܗ. ܡܢ ܡܕܝܢܐ ܗܝ ܠܐܘܪܫܠܡ. ܐܘܪܫܠܡ ܦܢܐ ܠܗ.
ܐܬܐ ܠܟܘܢ ܡܬܚܝܠܐ ܡܢ ܡܕܝܢܐ. ܡܬܠܟܕܐ ܚܪܒ ܕܗܘܠܝܢ ܡܢ
ܐܬܪܐ ܕܒܟܠ ܐܬܘ. ܐܦܩܘܗܝ ܕܐܠܗܐ[4] ܠܫܢܐ ܡܕܝܢܐ. ܗ̈. ܒܟܠ

1 So I, dagegen L ܘܐܦܪܝܡ.

2 Im und L ܠܒܒܠܝܐ, für ܕܠܒܒܠܝܐ.

3 So L, dagegen I hat die Worte von ܠܒܒܠܝܐ bis hierher von erster Hand am Rande, weil er sie im Texte per hom. ausliess.

4 So I und L, dagegen Lee lässt ܕܐܠܗܐ aus.

---

1 Fast wörtlich so Theodor col. 225 C: ἐνήλλακται δὲ ὁ χρόνος κατὰ τὸ ἑβραϊκὸν ἰδίωμα.

2 Diese zweite Erklärung sachlich ebenso bei Barhebraeus pag. 9, Zeile 19 f.

Assyrer, welches er durch die Babylonier zerstört. Mit dem „späteren Meere“ meint er die Babylonier, die er durch die Meder vernichtet. Und durch die Perser bereitet er seinem Volke die Heimkehr.[1]

II, 28: „Ich will meinen Geist ausgiessen über alles (Fleisch) etc.“ spricht er zunächst in Beziehung auf Hesekiel und Daniel und Haggai und Sacharja und die übrigen Propheten, die nicht verzeichnet sind. Und auch: „Eure Töchter sollen singen und respondieren mit Freuden etc.“ d. h. ich will euch kund thun meinen Eifer und will ausgiessen über euch reichlich, damit mein Geist unter euch bleibend sei. Und jenes „Mein Geist soll nicht im Menschen ewiglich wohnen“ (Gen. 6, 3) Ihre Wahrheit aber erhielten (diese Worte) durch den Messias und die Apostel und die Propheten und die Gläubigen, die mit dem Geiste erfüllt wurden, und durch die Töchter des Philippus etc., wie Petrus bezeugt, indem er die Juden belehrt: „Das ist's, was durch (den Propheten) Joel gesagt ist etc.“ (Act. 2, 16).[2]

II, 31: „Die Sonne wird sich in Finsternis verwandeln und der Mond“. Das sagt er nach der Meinung derer, die in Bedrängnisse hineingeworfen sind.

Cap. III.

III, 2: „Ich werde sie ins Thal Josaphat hinabführen“ (redet) nicht davon, dass er (Gott) sammelt und hinabführt, sondern davon, dass er zulässt, dass sie ihren Vorsatz zur That hinausführen.[3] Er redet nämlich über jene Völker, deren Haupt das Haus Gog ist.[4] „In's Thal Josaphat“ d. h. ins Thal des Gerichtes. Josaphat nämlich wird als Gericht und Entscheidung ausgelegt.

---

[1] Sachlich und zum Teil wörtlich dasselbe Barhebr. pag. 9, Zeile 21 f.

ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܬܘܪܝܐ ܕܡܣܝܒ ܠܗܿ ܡܢ ܒܒܠܝܐ. ܡܛܠ ܐܣܝܪܐ
ܒܒܒܠܝܐ ܐܡܪ. ܕܡܣܝܒ ܒܗܘܢ ܡܢ ܡܕܝܐ. ܘܡܢ ܦܪܣܝܐ ܟܠܗ
ܦܘܠܐ ܒܒܒܠܝܐ. ܐܫܘܕ ܪܘܚܝ ܥܠ ܟܠ ܘܒܣܪ. ܕܥܡܡܐ ܐܡܪ ܥܠ
ܣܪܚܢܠ ܘܕܝܢܠ ܘܝܚܝ ܘܪܘܚܐ ܘܡܪܒܐ ܕܒܢܝܐ ܕܠܐ ܢܦܫܘܢ.
ܘܐܦ ܒܢܝܟܘܢ ܡܬܢܒܝܢ ܘܡܒܝܢܝܢ ܒܚܙܘܐ ܘܒܣܪ ܕܒܠܠܐ.[1] ܗ̄.
ܐܝܟܐ ܕܐܬܝܢܘܢ ܐܘܟܝܢ. ܘܐܝܟ ܕܒܥܝܢ. ܡܫܬܘܕܥܝܢ. ܐܝܟ ܗܢܐ
ܕܪܘܚ ܩܘܕܫܐ ܒܢܒܝܘܬܐ. ܘܗܢܐ ܕܠܐ ܠܒܣܪ ܪܘܚ ܒܠܒܐ ܠܟܠܗܘܢ.
ܡܪܘܡ ܕܝܢ ܒܡܫܝܚܐ ܘܒܫܠܝܚܐ ܘܒܢܒܝܐ ܘܡܠܦܢܐ[2] ܕܐܬܡܠܝܘ
ܪܘܚܐ. ܘܒܢܝܗ ܕܦܘܠܘܣ ܘܒܣܪ. ܐܝܟ ܕܗܘܐ ܦܛܪܘܣ ܡܢ
ܡܠܟ ܠܝܗܘܕܝܐ. ܘܗܘܐ ܗܘ ܠܗ ܕܐܡܪܐ ܒܗܘܢ ܘܒܣܪ. ܗܢܐ
ܕܡܢܐ ܠܡܣܟ[3] ܠܟܠܗܘܢ[4] ܘܗܘܢܐ ܒܐܘܪ ܡܬܬܒܪܢܘܬܐ ܕܗܠܝܢ
ܕܐܡܪ ܒܒܢܝܐ ܐܡܪ. ܗܢܐ ܕܐܝܟ ܐܝܟ ܒܚܝܠܐ ܕܐܡܝܢ. ܠܗ
ܕܒܗ ܡܚܒܠ ܘܡܚܝܠ. ܐܠܐ ܥܠ ܕܢܦܩ ܠܗܘܢ ܕܢܦܩܘܢ ܙܒܢܝܢ
ܠܟܒܪܐ. ܐܡܪ ܓܘܓ ܥܠ ܒܡܩܠܐ ܗܢܘܢ ܕܒܗ ܓܘܓ ܢܦܩܘܢ.
ܒܚܝܠܐ ܕܡܓܘܓ. ܗ̄. ܒܚܝܠܐ ܕܐܝܠܐ. ܡܓܘܓ ܕܝܢ ܕܐܝܠܐ ܘܦܘܩܕܢܐ

[1] Damit kann nicht die Pešittô zu Joel 2, 28 gemeint sein.
[2] So I, dagegen L ܡܠܦ̈ܢܐ.
[3] So I und L, dagegen Lee ܠܡܣܟܢ.
[4] So I und L, dagegen Lee ܠܟܠܗܘܢ.

[2] Diese Erklärung des 28. Verses findet sich nur noch bei Barhebraeus pag. 9, Z. 24—27 und zwar nicht nur in sachlicher, sondern zum Teil auch in wörtlicher Übereinstimmung.

[3] Sachlich ebenso Theodor col. 233 D: Τοῦτο βουλόμενος εἰπεῖν, ὅτι εἴασα αὐτοὺς τῇ μοχθηρᾷ ἑαυτῶν χρήσασθαι γνώμῃ καὶ ὁρμῆσαι κατὰ τῆς Ἱερουσαλήμ.

[4] Anklingend an Theodor, woselbst wir col. 236 A lesen: Ταῦτα τῶν περὶ τὸν Γὼγ ἕνεκεν εἰρηκώς.

III, 10: „Brechet (schmiedet) eure Pflugschaaren um (zu Schwertern)“ d. h. Verwandelt eure Ackergeräte in Kriegsgeräte,[1] — deshalb weil sie, als sie aus der Gefangenschaft heimkehrten, arm waren. Es waren aber reich die vom Hause Gog.[2]

III, 14: „Thal der Entscheidungen“ nennt er das Thal Josaphat, wegen der Gerichtsentscheidung, die über das Haus Gog darin stattfinden sollte.[3]

III, 13: „Geht hinein, zertretet“ d. h. die Scythen, die zum Hause Gog gehören.

III, 18: „(Es werden triefen) die Berge von Süssigkeit“, denn wenn es viel regnet, lassen die Berge hervorsprossen und es giebt viel Honig etc. „Eine Quelle vom Hause des Herrn soll ausgehen etc.“ d. h. die Versöhnung und Belehrung wie eine Quelle, die durch die Priester herabfliesst und sich ergiesst über alle Bewohner der Stadt.

III, ?: „Sie werden die Stadt .... in Besitz nehmen“ d. h. die Edomiter.

Zu Ende ist die Auslegung des Joel.

Ferner die Auslegung der Prophetie des Propheten Jona.

(Hierzu sind verglichen die Kommentare von Theodor, Theodoret, Cyrill, Ephraem, Gregorius Barhebraeus, ausserdem Ephraems Aussagen über 1 reg. 17 und 2 reg. 14 und seine Rede über Jon. 3, 2 f.).

Das, was Jona begegnete, ist ein Typus und Siegel aller Typen, die im Gesetz sind und derer, die durch Christus erfüllt werden sollten, zur Darlegung dessen, dass der Heilsverwalter des alten und neuen (Testamentes) einer

---

[1] Derselbe Wortlaut bei Theodor col. 237 A: Τὰ τῆς γεωργίας ὄργανα εἰς ὅπλων μετάθετε χρῆσιν.

[2] Auch Barhebraeus pag. 10, Zeile 4 deutet auf Gog (und Magog).

ܡܠܦܦܢ. ܐܘܟܝ ܗܢܝܢ ܦܢܝܬܗܘܢ. ܗܢܘ ܕܝܢ:[1] ܡܫܟܚܘ[2] ܡܠܟ̈ܐ
ܐܚܪܝܬܗܘܢ. ܠܡܠܟ̈ܐ ܓܝܪ ܟܠܐ ܕܝܢ ܦܠܘ ܡܢ[3] ܫܟܝܢ ܡܫܬܟܚܝܢ ܗܘܘ.
ܚܠܦܘ ܕܝܢ ܕܟܠܗ fol. 215a ܥܡ̈ܡܐ.[4] ܒܥܘܡܩܐ ܕܦܫܩܬܐ
ܒܥܘܡܩܐ ܕܝܗܘܫܦܛ ܩܪܐ. ܡܛܠ ܦܘܪܥܢܐ ܕܕܝܢܐ ܕܗܘܐ ܒܗ ܥܠ
ܕܟܠܗ ܥܡ̈ܡܐ. ܒܦܬܓܡܗ ܕܝܘܐܝܠ ܢ̄. ܠܐܫܬܘܕܥܐ ܕܟܠܗ ܥܡ̈ܡܐ
ܠܘܬ ܐܚܝܢܐ. ܥܠܐ ܕܝܢ ܗܕܐ ܡܛܠ ܗܝܡܢܐ ܦܘܩܕܢ ܠܘܬ
ܘܗܕܐ ܕܥܡܐ ܗܝܡܢܐ ܘܝܫܪ̈. ܡܥܡܕܐ ܡܢ ܥܠܬܗ ܕܡܪܝܐ ܢܦܘܩ
ܘܝܫܪ̈. ܗ̄. ܗܝܡܢܐ ܘܡܬܚܝܢܬܐ:· ܒܝܘܡܐ ܡܥܡܕܐ ܪܒܐ ܥܒܕ
ܥܝܢܐ ܘܡܬܠܦܢ. ܥܠܐ ܡܠܟܘܬܗ ܥܡܘܪܝܗ ܕܡܫܝܚܐ. ܗܘ ܕܐܬܪܘܬܗ
ܒܡܫܝܚܐ ܕܡ̄.[5] ܗ̄. ܠܐܝܘܕܝܐ.

ܫܠܡ ܢܒܝܘܬܐ ܕܝܘܐܝܠ.

ܫܘܪܝ ܢܒܝܘܬܐ ܕܥܡܘܣ ܕܝܘܡ ܢܒܝܐ.

ܗܘܠܝܢ ܪܫܐ ܕܠܥܡ ܢܒܝ ܐܬܚܝܒ ܠܦܘܫܩܐ fol. 218b, 16
ܘܫܘܠܡܐ ܐܠܝܢܘܢ ܕܡܠܟܘܢ ܠܦܘܠܚܢܐ ܕܫܒܥܝܢ ܘܕܘܟܝܢ
ܕܡܫܝܚܐ ܥܠܝܗܝܢ ܗܘܝ ܠܡܫܡܠܝܘ. ܠܡܘܕܥܐ ܕܝܢ ܗܘ
ܡܬܚܙܐ ܕܥܠܝܡܘܬܐ ܘܕܚܝܠܐ. ܘܥܠܐ ܡܢ ܢܒܝܐ ܥܠܬ ܦܘܪܥܢܗܘܢ.

---

1 So L, dagegen I ܗ̇ für ܕܝܢ ܗܢܘ.

2 So I, dagegen L ܡܫܟ̇ܚ.

3 Dies ܡܢ steht weder in I, noch in L, ist also von mir ergänzt.

4 So I, dagegen L hat dies Wort überklebt.

5 So I und L, dagegen bei Lee ist diese Stelle überhaupt nicht zu finden.

---

3 Fast bis auf den Wortlaut, so bei Theodor col. 237 D: Κοιλάδα γὰρ δίκης τὴν τοῦ Ἰωσαφὰτ ἐκάλεσεν, ἀπὸ τῆς τιμωρίας τῆς αὐτόθι μελλούσης ἐπάγεσθαι ἐκείνοις παρὰ τοῦ θεοῦ.

und derselbe und dass ihr Walten ein Ziel im Auge hat.[1] Denn während alle Propheten inmitten des Volkes Israel geweissagt haben, wird er allein beauftragt, in die Heidenwelt zu gehen. Es deutete aber (dieser) sein Hingang zum ersten darauf hin, dass die Heiden künftig Hausgenossen der Gottesverehrung sein sollten auf Grund der Lehre dessen, der vom Grabe auferstand nach dreien Tagen, worauf die Thatsache typisch hinweist, dass Jona drei Tage im Leibe des Meerungeheuers war. Zweitens aber belehrt es über die Frechheit der Juden, die darin zum Ausdruck kam, dass während sie ihre Propheten verfolgen, die Heiden sie mit Freuden und mit Furcht aufnehmen, wie die Assyrer sich von dem gesandten und nicht von Wunderzeichen begleiteten Worte des Jonas überreden liessen. Zugleich aber wollen wir die Verwerfung der Juden aus der göttlichen Hausgenossenschaft darlegen: also auch der Prophet, da er merkte, dass ein Zeichen in seiner Sendung zur Heidenwelt verborgen sei, floh, damit er nicht der Herbeiführer und Durchführer dieser Dinge wäre. Nicht, als ob er gedacht hätte, Gott wäre nicht überall,[2] sondern nach dem Glauben der Juden dachte er: Auch wenn (Gott) wesentlich in allem (überall) ist, so ist doch seine Wirksamkeit nicht überall, sondern allein im Lande der Verheissung enthüllt er sich und zeigt seine Offenbarungen. Also wurde er ergriffen dort, wo, wie er glaubte, eine Gottesoffenbarung nicht stattfinde.[3]

I, 1: Nach der Überlieferung der Griechen und des Mâr Ephraim[4] war Jona der Sohn jener Witwe von Zarpat, den Elias (von den Toten) erweckte (1 reg. 17, 22). Elias nämlich, als er Ahabs wegen die Hungersnot über das Land verkündigt hatte,[5] floh und kam nach Zarpat und fand die

---

[1] Fast wörtlich so Theodor, col. 317 C: Εἷς καὶ αὐτὸς τῆς τε παλαιᾶς καὶ νέας διαθήκης ὑπάρχων θεὸς ..... πρὸς ἕνα σκοπὸν ὁρῶν.

ܒܬܪ ܕܝܢ ܫܘܢܝܗ ܕܢܒܝܐ ܐܠܝܐ ܩܡ ܐܠܝܫܥ. ܗܘ ܒܚܘܕܪܗܘܢ
ܡܬܦܝܣ ܠܡܦܢܝܘ ܠܟܠܗ ܥܡܐ. ܡܟܝܠ ܗܘܐ ܕܝܢ ܡܐ ܕܐܬܟܠܝܘ
ܚܙܐ ܓܝܪ ܕܟܠܗܝܢ ܐܢܘܢ ܒܥܡܐ ܠܡܦܢܐ ܒܟܠܝܐ ܕܢܫܟܚ ܐܠܗܐ
ܒܡܠܟܘܬܗ ܕܗܘ ܕܫܡ ܡܢ ܡܒܥ ܒܝܬ ܐܠܗܐ ܣܘܡܩܐ. ܕܐܬܦܫܩܘ
ܐܬܘܬܗ ܗܦܟܘ ܕܣܘܟ ܐܠܗܐ ܢܒܝܐ ܒܥܒܕܗ ܘܐܬܦܫܩ. ܕܐܬܬܡ
ܕܝܢ. ܕܢܬܩܕܫ ܥܠ ܡܕܝܢܬܐ ܕܢܝܢܘܐ. ܕܝܢ ܗܘܐ ܡܘܫܐ ܪܘܚܐ
ܒܢܒܝܐ ܘܒܝܘܡܝܗܘܢ. ܒܥܡܐ ܒܝܘܢܐ ܘܒܝܕܥܬܐ ܡܫܬܠܛ ܒܗܘܢ. ܐܝܟ
ܕܐܬܦܫܩܘ ܐܬܘܬܐ ܒܥܠܡܐ ܡܬܠܘܝܢ ܘܒܪܬܚܝܠܐ ܡܢ ܐܬܪܐ
ܕܝܢ. ܐܝܟ ܕܝܢ ܢܬܩܕܫ ܥܠ ܡܬܬܒܥܐ ܕܢܝܢܘܐ. ܕܡܢ
ܒܠܝܐ ܐܠܗܐ. ܘܒܣܦܪ ܐܦ ܗܘ ܢܒܝܐ. ܐܝܟ ܓܝܪ ܕܐܡܪ.
ܕܡܢܝܢ ܐܝܬ ܒܥܠܡܐ ܕܡܢܬܪܘܢܬܐ ܕܠܒܠܐ ܒܥܡܐ. ܒܬܪ ܡܢ
ܕܢܝܢܘܐ ܡܬܚܙܝܐ ܘܡܬܡܢܝܐ ܘܐܘܟܠ. ܒܗ ܐܝܟ ܓܝܪ ܕܒܟܬܒܘܗܝ ܐܠܗܐ
ܒܟܠ ܕܗܘ ܐܢܐ ܗܘܐ. ܐܠܐ ܐܝܟ ܡܬܬܚܙܝܢܘܬܐ ܕܢܝܢܘܐ ܐܢܐ ܗܘܐ.

---

2 Diese letzten beiden Sätze bietet mit deutlichen Wortanklängen, wenn auch in anderer Reihenfolge, Barhebr. pag. 13, Z. 11—13.

3 Sachlich dasselbe Theodor col. 332 A.

4 Weder in Ephraems Kommentar zu Jona (Lamy, Ephraemi hymni et sermones Tom. II col. 229 ff.) noch in seiner Auslegung zu 2 reg. 14, 23 (Opera omnia, Tom. I, pag. 551) noch auch in seiner Rede über Jona 3, 2 f. (Op. omn. Tom. II, pag. 377 C) steht davon etwas geschrieben. Um so auffallender, dass Barhebr. pag. 13, Z. 6 f. ebenfalls unter Berufung auf Mâr Ephraem dasselbe berichtet. Auch das könnte dafür sprechen, dass er Išôʿdâdh in irgend einer Form vor sich hatte.

5 Von hier an bis ※ findet sich der Bericht fast wörtlich in der Unterschrift zum Propheten Jona im Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus (Ceriani, Milano 1874) fol. 106 r. rechts. Doch steht für das ܕܢܝܢܘܐ bei Išôʿdâdh ܕܢܝܢܘܐ = ܠܗ ܐܢܫܐ. Verkürzt ist der Bericht wiedergegeben von Barhebraeus pag. 13, Zeile 6 f.

Witwe und ihren Sohn Jona, den kleinen Knaben. Denn nicht wohnte Jona bei den Unbeschnittenen. Und als Jona gestorben war, machte er (Elias) ihn wieder lebendig. Gott wollte nämlich ihn lebendig machen, dass er es nicht vermöchte, von Gott weg zu fliehen. Und nach der Hungersnot kam er (Jona) nach Juda. Und als seine Mutter gestorben war, begrub er sie bei der Deboraeiche. ※ Und er (selbst) hat drei Mal den Tod geschmeckt. Zum ersten Male auf (Gottes) besondere Veranlassung, zum zweiten Male typisch, zum dritten Male wirklich.

I, 2: Er ging aber nach Ninive im zweiten Jahre des Ussia,[1] des Königs von Juda, als Sardanapal König von Ninive und Babel war.[2] Es führte aber Arbaq, der Meder, später mit Sardanapal Krieg. Und als (dieser) von Arbaq besiegt war, verbrannte er sich im Feuer. Arbaq aber war 28 Jahre König. Und darnach ward Pul, der Sohn des Sardanapal, König und zerstörte das Reich der Meder und zog gegen Samaria und nahm von Menahem, dem Könige Israels, 1000 Silbertalente. Und er kehrte wieder zurück nach Babel. Und auf Pul folgte im Königtum Tiglathpilesar.

I, 3: Von Tarsis, wohin Jona zu fliehen trachtete, sagen einige wegen der Ähnlichkeit der Aussprache, dass es Tarsus sei.[3] Und es soll dies wiederum daher deutlich sein, dass gesagt ist: „Er fand ein Schiff, das nach Tarsis fuhr". Aber es ist nicht wahrscheinlich, dass das Tarsus ist, weil Tarsus nicht sehr weit von Jerusalem ist. Und über Tarsis ist im Königsbuche (1 reg. 10, 22) geschrieben, dass „das Schiff alle drei Jahre nur einmal von Tarsis Elephanten und Affen brachte" und (1 reg. 22, 49): „Josaphat hatte Tarsisschiffe bauen lassen, dass sie nach Ophir fahren sollten, um Gold (zu holen), aber er fuhr nicht". Also ist (die

1 Dieselbe Zeitangabe findet sich sonst nur bei Barhebr. pag. 13, 9 f.

ܕܐܦ ܒܡܫܝܚܗ ܒܟܠ ܗܘ. ܒܪܡ ܡܡܟܝܟܘܬܗ ܠܗ ܒܟܠ ܕܗܘ.
ܐܠܐ ܒܐܪܥܐ ܠܚܘܕ ܕܡܘܟܟܐ. ܡܛܠܠܐ ܘܡܫܘܚܬܐ fol. 219a
ܕܣܚܬܐ ܕܠܚܡܐ ܕܗܟܢ ܐܝܠܐ[1] ܐܠܝܫܒܥ ܒܝܘܡ. ܠܫܢܝܗܘܢ
ܐܝܟ ܡܫܠܡܢܘܬܐ ܕܝܢ ܕܝܘܢܝܐ ܘܕܡܚܝ ܐܦܪܝܡ. ܒܪܗ ܕܗܘܐ ܗܘܝ
ܕܗܘܝ ܐܪܡܠܬܐ ܪܘܡܝܬܐ ܕܐܝܟ ܐܠܗܐ. ܐܠܗܐ ܕܝܢ ܟܕ ܒܪܐ ܡܥܠ ܠܟܠ
ܐܪܥܐ ܒܒܝܬܐ ܐܝܟ. ܒܪܗ ܘܐܬܐ ܒܪܘܡܬܐ ܘܐܦܩܗ ܠܐܪܡܠܬܐ
ܘܠܒܪܗ ܗܘܝ ܠܗܠܝܢ ܪܒܘܬܐ. ܠܐ ܚܙܝ ܒܥܒܪ ܗܘܐ ܗܘܝ ܒܗܡ
ܒܡܘܬܐ. ܘܟܕ ܡܛܬ ܗܘܝ ܐܝܟܢ. ܙܒܢ ܚܙܝ ܐܠܗܐ ܕܝܫܘܥ. ܕܠܐ
ܢܦܩܘܢ ܒܡܡܠܠ ܡܢ ܐܠܗܐ. ܘܟܠܗ ܡܥܠ ܐܢܐ ܒܫܘܘܕ. ܘܟܕ
ܡܝܬܐ ܐܡܗ. ܡܒܪܗ ܒܬܐ ܒܬܘܠܬܐ ܕܒܪܘܬܐ. ܘܗܘܘ ܠܐܒܐܬܐ
ܛܪܣܘܣ ܡܕܝܢܬܐ. ܡܬܩܪܝܐ ܗܝ ܡܕܝܢܬܐ. ܐܬܩܪܝܬ ܕܝܢ ܛܘܦܣܢܝܬܐ.
ܘܐܬܩܪܝܬ ܒܫܡܗ. ܐܪܐܠ ܕܝܢ ܒܫܘܒܐ. ܒܥܠܬ ܐܬܪܗ ܕܒܘܠܐ
ܡܠܟܐ ܕܝܗܘܕܐ. ܟܕ ܣܪܕܢܦܠܘܣ ܗܘܐ ܡܠܟܐ ܕܐܬܘܪ ܘܕܒܒܠ.
ܐܡܪ ܕܝܢ ܐܢܫ ܡܒܢܝܐ ܠܛܪܣܘܣ ܒܗ ܣܪܕܢܦܠܘܣ. ܘܟܕ ܐܬܚܒܠ
ܡܢ ܐܢܫ. ܢܫܩܗ ܒܫܘܪܐ ܐܦܝܢ. ܐܡܪܝܢ ܕܝܢ ܐܢܫ ܒܛܪܣܘܣ ܘܐܡܪܝܢ
ܗܟܢܐ. ܘܟܠܗܘܢ ܐܡܪܝܢ ܦܘܠܘܣ ܒܪ ܛܪܣܘܣ ܘܐܬܒܪܝ
ܠܡܕܝܢܬܐ ܕܛܪܣܘܣ. ܘܫܡܗ ܟܠܗ ܡܫܬܡܗ. ܘܢܫܒ ܡܢ ܡܣܝܡ
ܡܕܝܢܬܐ ܕܛܪܣܘܣ ܠܗܘ ܡܕܝܢܬ ܕܡܫܩܐ. ܘܩܪܝܢ ܘܗܘܝ ܒܟܠܗ.

[1] I und L lesen ܐܝܟ.

[2] Diese und die folgenden chronolog. Angaben sind selbstverständlich sinnlos. Aber woher stammen sie?

[3] Wörtlich so Theodor col. 329 C: Θαρσεῖς δὲ οἱ μὲν ἔφασαν λέγεσθαι τὴν Ταρσόν, ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν ἐκφώνησιν ἐγγύτητος.

Auffassung) des Auslegers (Theodor) richtig[1], dass es eine Stadt, deren Name Tarsis ist, am Meeresufer nicht giebt, dass es vielmehr Sprachgebrauch der heiligen Schrift ist, alle Städte, die am Meeresufer liegen, Tarsis zu nennen, cfr. (Psalm 48, 7:) „durch starken Wind sollen die Tarsisschiffe gebrochen werden, d. h. die der Städte am Meeresufer, die da Schiffe zur Seite haben.

I, 5: „Jona stieg in den untersten Schiffsraum und schlief“. Nicht nachdem der Sturm (sich erhoben hatte). Denn das wäre lächerlich, wenn er, während ein derartiger Sturm auf dem Meere stattfindet, sich dem Schlafe hingeben wollte. Vielmehr that er es unmittelbar nachdem er das Schiff aus Angst betreten hatte.[2]

I, 7: Aus „den Loosen, die sie werfen“ geht hervor, dass nicht auf dem ganzen Meere Sturm war, sondern nur um jenes Schiff herum,[3] indem die übrigen Schiffe ruhig dahinfuhren.

I, 10: Und man erhebt die Frage, woher sie wussten, dass er vom Herrn hinweggeflohen war. Aber es ist klar, dass Jona (es) ihnen gesagt hatte, wie ja auch der Hebräer und der Grieche also sagen: „Denn es wussten jene

---

[1] Von hier an fast derselbe Wortlaut bei Theodor, col. 329 C: Ταρσὸς μὲν γὰρ παραθαλασσία πόλις οὐκ ἔστιν, τὴν δὲ προσηγορίαν ταύτην εἰς δήλωσιν παραθαλασσίων πόλεων εἴωθεν ἡ θεία λέγειν Γραφὴ ὡς παρὰ τῷ μακαρίῳ Δαυῒδ τό· Ἐν πνεύματι βιαίῳ συντρίψεις πλοῖα Θαρσεῖς· ὅπερ οὖν ἐπὶ μὲν τῆς παραθαλασσίου πόλεως καὶ παρ᾽ αὐτὴν ἐχούσης ἑστῶτα τὰ πλοῖα λέγεσθαι δυνατόν.

[2] Diese ganze Erklärung von I, 5 fast wörtlich bei Theodor, col. 332 D: Οὐχ ὅτι μετὰ τὸ ἐκεῖνα γενέσθαι εἰς τὸ πλοῖον κατελθὼν ἐκάθευδεν· γελοῖον γὰρ εἰ ταραχῆς τοσαύτης γενομένης ...... εἰς ὕπνον ἑαυτὸν ἐκεῖνος ἐδίδου· Ἀλλὰ γὰρ τοῦτο μὲν εὐθὺς ἐπιβὰς πεποίηκε τοῦ πλοίου.

[3] Bis hierher derselbe Wortlaut bei Theodor, col. 333 B: Τοῦτο δὲ ἐδήλου μὴ κοινὸν κατὰ πάσης θαλάσσης εἶναι τὸν χειμῶνα, ἀλλὰ περὶ αὐτό γε μόνον τὸ πλοῖον ..... Sachlich ebenso Ephraem, cfr. Lamy col. 231.

ܘܒܬܪ ܗܠܝܢ ܐܡܪ ܥܠ ܡܠܟܘܬܗ܂ ܐܢܫ ܕܝܢ ܕܒܥܐ ܗܘܐ
ܠܡܣܒܪܘ ܒܠܒܗ܂ ܐܢܫ̈ܝ ܗܢܘܢ ܐܚܪ̈ܢܐ ܐܝܟ ܕܡܢ ܕܡܣܬܒܪ ܕܢܦܠ
ܕܝܠܗ ܝܠܗ ܠܢܡܘܣܐ܂ ܘܡܟܝܠ ܒܟܠ ܠܘܬ ܡܢ ܗܘ ܕܐܡܝܪܐ ܕܐܬܚܝܒ
ܐܠܗܐ ܕܟܠ ܠܒܢܝܢܫܐ܂ ܐܠܐ ܠܐ ܕܡܛܠ ܕܢܡܘܣܐ ܝܗܒ܂ ܒܗ̇
ܕܢܡܘܣܐ ܠܗ ܗܘܐ ܙܒܢܐ ܕܝܢ ܐܘܪܫܠܡ܂ ܘܟܠ ܠܒܢܝܢܫܐ ܐܡܪ
ܒܗܦܪ ܡܠܟܐ܂ ܕܝܢ ܕܚܙܐ ܡܠܟܐ ܥܡ̈ܡܐ ܐܬܐ ܗܦܟܬܐ ܡܢ ܐܢܫܝܢ
ܘܬܚܝܬܐ[1] ܦܬܓܡܐ ܘܦܩܘܕܐ ܘܕܝܢ̄ܐ܂ ܘܡܫܡܫܐ ܒܗ ܒܟܠ ܐܠܗܐ
ܠܒܢܝܢܫܐ[2] ܠܡܬܝܕܥܘ ܠܐܠܗܐ ܟܠܗ ܕܗܘܐ ܘܠܐ ܐܬܚܙܝ܂ ܡܢܗ ܦܪܨܘܦܐ
ܗܘ ܕܡܫܡܫܢܐ ܕܡܢܝܢܐ ܒܗ ܕܡܫܡܫ ܠܒܢܝܢܫܐ ܒܫܡܝ̈ܐ ܫܡܝܐ
ܒܠܒ܂ ܐܠܐ ܒܟܠܗܘܢ ܡܕܝ̈ܢܬܐ ܕܒܫܡܝ̈ܐ ܫܡܝܐ ܡܢܗ ܦܠܚܐ
ܠܒܢܝܢܫܐ ܒܝܬ ܐܢܫܐ܂ ܐܝܟ ܗܘ ܕܒܪܘܚܐ ܒܗ ܒܡܠܟܘܬܐ[3] ܕܡܠܟܐ
ܐܠܗܐ ܕܐܢܫܐ܂ ܡܠܟܘܬܐ ܕܡܕܝ̈ܢܬܐ ܕܒܫܡܝ̈ܐ ܫܡܝܐ ܕܩܕ̈ܡܝ ܐܠܗܐ
ܟܠܗ ܒܥܠܡܐ[4] ܗܘ ܕܗܘܐ ܢܒܝܐ[5] ܠܡܠܟܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܘܕܝܢܐ܂ ܒܗ
ܒܬܪ ܡܫܝܚܐ܂ ܒܡܫܝܚܐ[6] ܓܒܪ ܚܘܒܐ܂ ܠܝ ܕܝܢ ܒܡܫܝܚܐ ܕܐܝܟ
ܗܘܐ ܒܥܠܡܐ ܐܬܐ܂ ܗܘ ܢܦܠ ܢܦܫܗ ܒܗܘܬܐ܂ ܐܠܐ ܒܒܪܗ ܒܠܒܐ
ܡܠܟܐ ܕܗܘܐ ܠܐܠܗܐ ܡܢ ܒܪܗ܂ ܡܢ ܦܪܐ ܓܒܪ ܕܐܪܡܝܗ ܒܝܕܗ
ܕܠܗ ܒܒܝܬܗ ܫܡܝܐ ܗܘܐ ܡܫܝܚܐ܂ ܐܠܐ ܒܟܠ ܓܒܪ ܗܘ ܐܠܗܐ

---

[1] So I und L, dagegen Lee fügt hinzu ܡܫܡܫܐ ܘܕܝܢܐ.
[2] So I und L, dagegen Lee ܒܢܝܢܫܐ.
[3] So I und Lee, dagegen L mit Sĕyâmê.
[4] So I, dagegen L ܒܥܠܡܐ.
[5] So I und L, dagegen Lee fügt hinzu ܗܘ.
[6] So d. h. mit dem griech. Text übereinstimmend I, dagegen L ܡܫܝܚܐ.

Leute, dass er vor dem Herrn geflohen war, dieweil er(s) ihnen kund gethan“.

I, 16: „Sie brachten dem Herrn Schlachtopfer und gelobten“. Nicht sofort und mitten auf dem Meere brachten sie Schlachtopfer, sondern sie gelobten und versprachen: dass sie nicht wieder die Götzen, sondern Gott, den Herrn des Meeres und des Trocknen anbeten wollten.[1]

Cap. II.

II, 1: Jona aber schwamm lange Zeit über dem Wasser. Und dann befahl Gott dem grossen Fische, dass er ihn verschlänge.[2] So sehr gab ihm Gott weiten Raum im Leibe des Fisches, dass er darin aufstand und sich umdrehte und betete. Man überliefert nämlich, dass dieser Fisch ein Meerungeheuer war.

II, 3: „Aus dem Schosse der Unterwelt etc.“ ist eine Weissagung,[3] da er ja noch im Leibe (des Fisches) war, als er betete. Und da er wusste, dass er (Gott) ihn herausführen werde, sprach er: „Obgleich ich noch im Leibe des Fisches bin, wie in der Tiefe der Unterwelt — ich rief dich und du hörtest mich“.

II, 7: „Du führtest mein Leben heraus etc.“ und „Es kam mein Gebet vor dich“. Der Grieche sagt: „Es wird mein Leben aus dem Verderben heraufsteigen“ und „Es wird mein Gebet vor dich kommen“.

II, 7: „Zu den Gründen der Berge bin ich hinabgefahren“ d. h. ich bin verborgen zwischen den Bergen im Meer und wie einer, der von den Bergen verschlungen wird. Und es kommen die Berge und häufen sich über ihm,

---

[1] Diese ganze Erklärung von I, 16 lesen wir sachlich ebenso bei Theodor col. 336 C.

[2] Fast wörtlich so Theodor, col. 336 D: Ὁ μὲν οὖν Ἰωνᾶς ἐπὶ πλεῖστον ἐπὶ τῆς θαλάσσης ἐφέρετο· προσέταξε δὲ ὁ θεὸς κήτει μεγάλῳ ἐπὶ τῆς θαλάσσης φερόμενον καταπιεῖν τὸν Ἰωνᾶν.

ܒܟܬܒܘܗܝ. ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܫܪܝܐ ܡܫܬܢܝܢܘܬܐ ܩ̈ܕܡ ܗܘܝ. ܘܡܬܚܫܒܐ ܕܡܢ
ܐܡܬܝ ܢܦܩܘ. ܕܡܢ ܩܕܡ ܡܫܝܚܐ ܟܬܒ. ܐܠܐ ܢܒܝܐ ܕܗܘ ܚܙܐ ܐܘܕܝ
ܐܢܘܢ. ܐܝܟ ܕܐܦ ܒܟܬܒܐ ܡܘܫܐ ܗܟܢ ܐܡܪ. ܡܛܠ ܕܢܦܩܘ ܐܢܫܐ
fol. 219b ܗܟܢ ܕܡܢ ܩܕܡ ܡܫܝܚܐ ܟܬܒ. ܟܠܗ ܕܢܦܩ ܐܢܘܢ.[1] ܗܟܢ
ܕܕܒܘܗ ܕܒܢܝܐ ܠܡܫܝܚܐ ܘܢܦܩܘ. ܠܗ ܕܢܫܬܠܡܘܢ ܘܟܠܗ ܫܡܐ ܕܒܘܗ.
ܐܠܐ ܕܢܦܩܘ ܠܘܩܒܠ ܘܐܫܬܠܡܘܗ. ܕܠܐ ܠܘܬ ܦܠܚܝܢ ܠܦܬܓܡܐ. ܐܠܐ
ܠܐܠܗܐ ܡܪܐ ܕܫܡܐ ܘܕܐܪܥܐ. ܗܘܢ ܕܝܢ[2] ܠܢܒܝܐ ܦܪܘܩܐ ܠܟܠܗ ܡܢ
ܡܫܝܚܐ ܢܛܪ ܗܘܐ. ܘܡܢ ܦܩܕ ܐܠܗܐ ܠܢܒܝܐ ܢܦܩ ܕܢܟܬܒܘܗܝ. ܗܟܢ
ܐܡܪ ܒܟܬܒ ܠܗ ܐܠܗܐ ܢܘܚܐ[3] ܒܝܕ ܦܪܘܩܐ ܕܢܒܝܐ. ܐܝܟ ܕܢܫܡܥ
ܘܢܬܗܦܟ ܒܗ ܐܦ ܝܠܦ. ܡܬܟܬܒܝܢ ܐܡܪ ܕܐܬܐ ܗܘܐ[4] ܗܘܐ ܢܒܝܐ.
ܗܟܢ ܐܡܪ ܕܦܩܕ ܦܪܘܩܗ ܕܫܘܒܚܐ ܘܕܟܪ. ܢܘܚܐ ܕܝܢ ܒܥܒܕܐ
ܒܝܕ ܦܪܘܩܐ ܗܘܐ[5] ܡܢ ܡܫܝܚܐ. ܘܐܝܟ ܗܢ ܕܢܒܝܐ ܦܪܘܩܐ ܕܡܫܡܥ
ܠܗ ܐܡܪ. ܡܢ ܐܠܗܐ ܗܘܐ ܠܢ ܦܪܘܩܗ ܕܢܒܝܐ ܐܝܟ ܕܒܫܘܒܚܐ
ܕܫܘܒܚܐ. ܡܪܝܐ ܘܡܫܒܚ. ܗܟܢ ܕܐܫܬܡܥܬ ܫܡܥܬ ܡܢ ܬܢܢ. ܘܗܟܢ
ܕܚܙܝܬ ܕܠܗܘܢ. ܢܘܚܐ. ܘܫܡܥܬ ܫܡܥܬ ܡܢ ܚܝܠܐ.[6] ܘܐܬܚܠܠ

---

[1] So I und L, dagegen Syr. hex. (Ceriani l. c.): ܡܛܠ ܕܢܦܩܘ ܗܟܢ ܒܟܬܒܐ. ܕܡܢ ܦܪܨܘܦܐ ܕܡܫܝܚܐ ܐܠܗܘܬܗ ܗܘܐ ܕܟܬܒ.· ܡܛܠ ܕܐܘܕܝ ܐܢܘܢ.
[2] So L, dagegen I ܦܪܘܩ.
3 So L, dagegen I schickt ܕܢܘܚܐ vorher.
4 So L, dagegen I ܗܘ.
5 So L, dagegen I lässt dies Wort ausfallen.
6 So I und L, dagegen Syr. hex. ܡܢ ܚܝܠܐ ܚܝ̈ܠܐ.

---

3 Sachlich dasselbe, Theodor col. 337 D: Τὰ μὲν δὴ τῆς εὐχῆς τοῦ προφήτου ῥήματα ταῦτα und Ephraem (Lamy col. 235): ܕܨܠܘܬܐ ܗܠܝܢ ܦܪܘܩ ܠܗ ܕܢܒܝܐ.

indem dass er gleichsam in drei Gräbern verborgen war: Im Herzen des Meeres, in den Gründen der Berge und im Leibe des Meerungeheuers.

Cap. III.

III, 1: Und man erhebt die Frage: Wo spie der Fisch den Jona aus und wie ging er nach Ninive? Einige (sagen): Die Tiefe ist unter der Erde. Und in ihr brachte der Fisch den Jonas herbei und spie ihn bei der Stadt Balad [1] aus. Und deshalb, so sagt man, ward sie Balad genannt, d. h. „er ist entronnen". Und es änderte sich ihr Name im Verlauf der Zeit wie Isṭakhr aus Esther und Beth Lephaṭ etc. [2] Andere: In jenem Meere von Šigar [3] hat er ihn ausgespieen. Andere: Er führte ihn im Meere bis Basra und von dort führte er ihn im Tigris nach Ninive und dort spie er ihn aus. Der Ausleger (Theodor) aber hat entschieden: Wo er ihn verschlungen hat, da hat er ihn auch ausgespieen.[4] Und nach der Überlieferung der Griechen: In der Nähe der Stadt Akko d. i. Ptolemais hat er ihn ausgespieen. — Und es ist bekannt, dass er ihn an dem Orte, wo er ihn verschlang, auch ausspie, aus der Schrift, die da sagt:

III, 2: „Es geschah das Wort des Herrn zu Jona zum zweiten Male: Auf, gehe nach Ninive". Nicht sagt sie nämlich „auf, gehe hinein nach Ninive", sondern „auf, geh".[5] Also ist jene Auffassung des Auslegers wahrer (als die der Andern).

III, 3: „Ninive war eine grosse Stadt vor Gott" d. h. infolge der göttlichen Fürsorge kam sie zu Ehren und zu einer Menge ihrer Bewohner.[6] „Ein Weg von drei Tagen" sagt nicht, dass die Länge der Stadt so gross war, sondern, wenn ein Mensch versuchte ganz um sie herumzugehen und auf allen ihren Plätzen zu predigen, so konnte

ܡܕܝܢܬ ܕܟܠܚ[1] ܐܡܪ. ܘܐܬܟܠܗܘܢ ܕܛܘܪ̈ܐ ܒܢܝܬܐ. ܗ̈ܘ. ܐܬܢܨܒܬ
ܣܡܝܟ ܛܘܪ̈ܐ ܕܟܝܘ ܝܡܐ. ܘܐܝܟ ܐܝܠܐ ܕܡܬܚܙܝܢ ܚܒܝܫ ܛܘܪ̈ܐ.
ܘܐܠܐ ܛܘܪ̈ܐ ܘܦܩܚ ܠܟܠܠܐ ܡܢܗ. ܒܪܘܫ ܕܐܝܟ ܕܒܟܠܟܠܐ ܡܢ̈ܙܐ
ܡܣܩܦ ܗܘܐ. ܒܟܠܗ ܕܐܝܠܐ ܘܡܠܐܟܘܗܝ ܕܛܘܪ̈ܐ. ܘܒܢ̈ܝܗܘܢ
ܕܡܠܟܘܬܗ. ܘܡܬܟܢܫܐ ܕܐܝܟ ܐܝܠܐ ܟܡܢܗ ܢܘܢܐ ܠܣܘܦ ܘܐܝܟ ܐܪܒܠ
ܒܒܝܬ. ܐܢܬܝ ܕܐܬܗܘܝܬ ܠܟܘ ܐܝܟ ܐܣܬ ܐܬܪܐ. ܘܒܗ ܐܬܡܗ
ܢܘܢܐ ܠܣܘܦ ܘܫܡܗܘܢ ܒܒܟܝ ܡܢܝܢܬܐ. ܘܟܠܗܘܢ ܠܟܡ
ܐܬܪܘܢܐ ܒܟܝ ܗ̈ܘ. ܦܟܗ. ܘܐܬܚܒܫ[2] ܥܡܝܢ ܒܢܘܢܝܐ ܕܪܚܒܐ.
ܐܝܟ ܐܬܠܛܢ ܡܢ ܐܬܠܬܪ ܘܣܒܐ ܠܛܘܦ ܘܫܪ̄. ܐܬܪܐ. ܕܫܝܓܪܐ
ܗܘ ܕܡܬܩܪܐ ܣܘܓܝܐܐ. ܐܬܪܐ. ܕܐܝܬܘܗܝ ܒܟܠ ܒܝܬ ܠܟܪܟܐ.

---

[1] So I und L, dagegen Syr. hex. ܘܐܬܐ ܠܟܠܚ ܕܠܝܬ ܕܪܝܢ.

[2] So L, dagegen I ܕܐܬܚܒܫ.

---

[1] Bekannter Ort am Tigris einige Meilen oberhalb Mosul, jetzt Eski Mauṣil = Alt-Mosul.

[2] Dass diese etymologischen Spielereien wertlos sind, braucht wohl kaum erwähnt zu werden.

[3] Einen Landsee von Šigar kenne ich allerdings nicht.

[4] Diese Äusserung Theodor's kann ich in seinem Kommentar nicht finden. Oder hat er sie in einer andern Schrift gethan? Barhebraeus pag. 13, Zeile 14 f. bietet fast denselben Wortlaut und da er dabei die unmittelbar vorher genannte Anschauung zurückweist, so wird sie wohl auch in seiner Vorlage kurz vorher angeführt gewesen sein.

[5] Diese letzten Worte, die ohne Frage Išôʿdâdh's eigene Begründung der Theodorischen Ansicht wiedergeben, finden sich zum Teil wörtlich bei Barhebr. pag. 13, Zeile 16.

[6] Fast wörtlich so Theodor, col. 340 B: Λέγει δὲ ὅτι „ἡ πόλις ἦν μεγίστη τῷ θεῷ“ ἵνα εἴπῃ ὅτι τῇ θείᾳ προνοίᾳ εἰς μέγεθος αὐξηθεῖσα.

er in drei Tagen ganz um sie herumgehen und wissen, wie gross sie war.[1]

III, 4: Der Grieche[2]: „Und er verkündigte und sprach: Noch drei Tage und Ninive wird zerstört sein". D. h. Als er eine Tagereise in ihr vollendet hatte, da fing er an, in ihr zu predigen.[3] Denn sie glaubten nicht einfach dem fremden Manne, der da predigte, sondern Zeichen waren erschienen zur Bestätigung seiner Predigt: Wirbelsturm und Erdbeben und Donner und Blitze.[4] Und als sie aufgehört hatten erkannten Jona und Ninive, dass sie bei Gott Gnade gefunden hätten und vor der Zerstörung ihrer Stadt bewahrt worden waren.

III, 9: „Vielleicht lenkt Gott ein". Siehe ihre Treue und ihr Vertrauen auf Gott! Obgleich der Prophet drohte und sein Wort nicht unter eine Bedingung stellte, so wagten sie und verzweifelten nicht, (indem sie sprachen:) „Vielleicht lenkt Gott ein und erbarmt sich über uns". Einige, zu denen der Ausleger[5] gehört, sagen: Mit der Drohung der Zerstörung der Stadt

---

[1] Fast derselbe Wortlaut bei Theodor, col. 340 B: Οὐχὶ τὸ μῆκος αὐτῆς τοσοῦτον εἶναι λέγων. ἀλλ' ὡς τοσούτων ἡμερῶν δεομένου τοῦ πᾶσαν αὐτὴν ἐκπεριελθεῖν τε ἐν κύκλῳ καὶ κατιδεῖν οἷα τίς ἐστιν βουλομένου σαφῶς. Sachlich ebenso Barhebraeus pag. 13, Zeile 17 f. und Ephraem, Lamy col. 233.

[2] Beachte, dass der Pešittô-Text hier gar nicht angeführt wird. Oder sollte er nur versehentlich vom Schreiber unserer Manuskripte ausgelassen sein? Hier lässt sich übrigens deutlich erkennen, dass Barhebraeus Īšôʿdâdh in irgend einer Form als Vorlage vor sich hatte, denn auch er bietet zunächst nur den Text des Griechen. Erst nachträglich stellt er den Pešittô-Text daneben und begründet die Korrektheit beider Versionen.

[3] Klingt an Theodor an cf. col. 340 C: (εἰσεληλυθὼς εἰς τὴν πόλιν ὁ προφήτης) ..... καὶ ὡσεὶ μίαν ἡμέραν πεποίηκε κηρύττων τε καὶ λέγων. Barhebr. pag. 13, Zeile 19 f. sachlich dasselbe.

[4] Nur Barhebraeus pag. 13, Zeile 25 f. bietet hier sachlich und zum Teil auch wörtlich dasselbe.

ܘܡܢ ܠܘܬ ܐܦܣܘܣ ܕܒܐܣܝܐ ܠܩܫܝܫܐ ܘܐܦܝܣܩܘܦܘܣ. ܡܫܡܫܢܐ
ܕܝܢ ܩܫܝܫ. ܕܐܝܟ ܕܟܬܒܘ ܠܘܬ ܐܦ ܦܠܝܛܘ. ܘܐܝܟ ܡܫܡܫܢܘܬܐ
ܕܩܫܝܫܐ. ܟܠ ܚܕ ܡܕܝܢܬܐ ܟܕ ܕܝܢ ܦܝܣܩܘܦܘܣ ܚܕ ܗܘܐ.
ܘܒܬܪ ܕܝܢ ܕܘܟܬܐ ܕܟܬܒܘ ܐܦ ܦܠܝܛܘ. ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܐܡܪ:
ܕܗܘܐ ܟܠܗ ܦܠܓܘܬܗ ܕܡܫܝܚ ܟܠܗ ܡܬܠ ܕܐܬܐ ܠܟܢܫܐ.[1] ܗܘܘ
ܠܗ ܠܟܢܘܫܬܐ. ܠܐ ܓܝܪ ܐܡܪ ܕܗܘܘ ܟܠܗ ܠܟܢܘܫܬܐ. ܐܠܐ ܕܗܘܘ
ܠܗ. ܡܢ ܕܗܢܐ ܥܡܪܐ ܗܘ ܕܡܫܡܫܢܐ. ܗܘ ܕܝܠܗ ܡܕܝܢܬܐ ܗܘܬ
ܪܥܝܐ ܠܐܠܗܐ. ܗ̄. ܕܡܢ ܡܦܪܢܣܢܘܬܐ[2] ܐܠܗܝܬܐ ܐܝܬܝܗ ܠܟܢܘܫܬܐ
ܘܠܥܡܠܘܬܐ ܕܡܫܝܚܘܬܗ. ܗܘ ܕܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ܡܫܝܚܐ. ܠܗ
ܡܫܝܚܐ ܕܡܠܝܟ ܕܡܕܝܢܬܐ ܐܡܪ. ܐܠܐ ܕܠܐ ܐܝܟ ܒܟܠ ܗܘܐ. ܕܢܐܡܪ.
ܒܕܡܗ[3] ܘܢܣܒ ܒܟܠܗܘܢ ܡܘܬܗ. ܠܐܠܗܐ ܡܫܝܚܐ ܡܫܡܫ
ܗܘܐ ܕܒܕܡܗ ܢܐܡܪ. ܘܦܪܩ ܕܦܓܪܐ ܐܠܗܝܗ. ܡܫܝܚܐ. ܘܐܡܪ ܘܐܦ.
ܠܘܬ ܠܐܠܗܐ ܢܦܫܐ ܘܡܫܝܚܐ ܡܠܬܘܬܐ. ܗ̄. ܡܢ ܐܘܪܚܐ ܕܝܢ ܗܘܝܐ
ܥܠܝܢ ܒܗ ܡܢ ܥܒܕ ܕܢܦܪܘܩ ܒܗ. ܒܗ ܓܝܪ ܥܒܕܝܢ ܗܘܘ
ܠܟܢܫܐ ܐܢܫܝܐ ܕܦܪܩܗ ܡܫܝܚܝܢ ܗܘܘ. ܐܠܐ ܐܠܗܐ ܡܬܐܡܪ
ܗܘܐ ܒܐܪܥܐ ܒܢܦܫܗ. ܐܦ ܕܡܫܝܚܐ ܘܦܓܪܐ fol. 220a ܘܦܓܪܐ
ܘܒܢܝܐ ܘܡܫܝܚܘܗܝ ܥܒܕ ܗܘܐ ܘܡܝܬ. ܕܐܢܫܐ ܡܢ ܐܠܗܐ

[1] So I und L, dagegen Lee fügt ܠܥܠܡܝܢ hinzu.
[2] So I, dagegen L ܦܘܪܢܣܬܐ'.
[3] Die Worte von ܒܕܡܗ bis ܕܢܐܡܪ stehen bei I im Text, bei L am Rande.

5 Theodor hat diese Auffassung nach Migne nicht vertreten, wohl aber die folgende, die Išôʿdâdh als seine eigene angiebt.

fügte er ihnen auch die Hoffnung hinzu, dass sie, wenn sie Busse thun würden, gerettet werden würden. Aber das ist nicht wahrscheinlich. Vielmehr, daraus, dass die Niniviten zweifelnd sprachen: „Vielleicht lenkt Gott ein" und daraus dass (IV, 1) „Jona betrübt war", sintemal er von ihnen gleichsam als Lügner erfunden wurde, weil Gott, obgleich er (Jona) das Böse ihnen gedroht hatte, dennoch es abwandte und sich ihrer erbarmte[1],

Cap. IV.

IV, 2: und daraus, dass Jona zu Gott sprach: „Ich wusste von dir, dass du ein gnädiger Gott bist und das Böse abwendest" oder wie der Grieche sagt, „das Böse bereust", daraus geht hervor, dass Gott ihn bestimmt beauftragt hatte, dass er die Zerstörung der Stadt verkündigen sollte. Denn eine von den Ursachen seiner Flucht bestand darin, dass er wusste, dass, wenn Gott überhaupt die Stadt zerstören werde, seine Sendung und Predigt überflüssig sein werde. Und da es ihm für eine Kühnheit galt anzunehmen, dass (Gott) ihre Errettung nach der Busse hinzufügen werde, obgleich ihm (die Hoffnung darauf) von Gott nicht abgeschnitten war, so nahm er seine Zuflucht zur Flucht, nachdem er mit diesen Erwägungen Schiffbruch gelitten.

IV, 4: Denn mit jenem: „Bist du sehr betrübt?" schalt er in beschämender Weise den Propheten,[2] dass er sich nicht über die Bussfertigen freute.

---

[1] So fast wörtlich Theodor col. 341 C: διεταράττετο γὰρ ὡς ἀπατεῶνος καὶ ψεύστου δόξαν μέλλων ἀποφέρεσθαι παρ' αὐτοῖς, ὅτι ὁ μὲν εἴσω τριῶν ἡμερῶν ἠπείλησεν ἔσεσθαι τὴν καταστροφὴν· ἐγένετο δὲ οὐδέν.

[2] Wörtlich so Theodor col. 341 D: Ὁ μὲν οὖν θεὸς....... ἐντρεπτικῶς ἐπιτιμῶν τῷ προφήτῃ φησίν.

ܘܐܬܗܦܟܘ ܡܢ ܗܘܦܟܐ ܕܪܥܝܢܗܘܢ. ܟܕ ܚܘܝ ܠܝ ܡܠܐܟܐ ܕܐܠܗܐ.
ܚܙܝ ܗܡܢܘܬܗܘܢ ܘܡܟܝܟܘܬܗܘܢ ܕܠܘܬ ܐܠܗܐ. ܟܕ ܗܟܝܠ ܚܙܝܬ ܢܘܚܐ
ܘܠܗ ܒܠܚܘܕ ܫܡܫ ܡܟܠܗ. ܐܬܚܙܝ ܗܘܐ ܘܠܐ ܦܫܝܩ ܫܒܪܐ.
ܟܕ ܟܠܗ ܚܘܝ ܠܝ ܡܠܐܟܐ ܘܡܪܝܡ ܒܠܒܝ. ܐܬܢܝ ܕܝܢ ܕܡܢܗܘܢ
ܡܦܫܩܢܐ ܐܡܪܬ. ܕܟܠ ܓܒܪܐ ܕܗܘܦܟܐ ܕܡܚܝܠܐ. ܐܦ ܫܒܪܐ ܡܟܠܐ
ܗܘܐ ܒܗܘܢ. ܕܐܦ ܠܐܢܫ ܡܬܦܪܫ. ܐܠܐ ܠܐ ܕܡܢܐ. ܡܢ ܗܕܐ ܕܝܢ
ܕܡܬܦܫܩܢܘܬܐ ܐܡܪܘ ܢܒܝ̈ܐ. ܕܟܕ ܚܘܝ ܠܝ ܡܠܐܟܐ ܕܐܠܗܐ. ܘܡܢ
ܗܕܐ ܕܡܪܝܬ ܠܗ[1] ܒܚܘܒܝ. ܐܡܬܝ ܕܠܐ ܐܬܡܠܝܬ ܐܬܚܙܝ ܒܬܪܬܗܘܢ.
ܕܟܕ ܚܙܘ ܗܟܝܠ ܒܠܒܗܘܢ ܒܫܡܝܐ. ܐܠܗܐ ܕܝܢ ܐܘܪܫܠܡ ܘܚܝ ܐܝܟ
ܘܡܢ ܗܕܐ ܕܐܡܪ ܚܘܝ ܙܒܢ ܐܠܗܐ. ܕܚܙܝ[2] ܗܘܐ ܠܝ[3] ܕܐܠܗܐ
ܐܝܬ ܡܪܚܡܢܐ. ܘܡܬܗܦܟ ܐܝܟ ܒܫܡܝܐ. ܐܘ ܡܬܠܝܐ ܐܝܟ ܒܟܠ
ܒܫܡܝܐ[4] ܐܝܟ ܗܘܝܐ. ܚܕܐ ܡܢ ܗܠܝܢ. ܕܡܢܗܝܢܘܬܗ ܦܫܝܩܐ
ܐܠܗܐ ܕܢܚܙܐ ܒܟܠ ܗܘܦܟܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬܐ. ܐܦ ܓܒܪ ܚܕܐ ܡܢ ܬ̈ܠܬܠܬܐ
ܕܒܪܘܫܗ ܗܘܐ ܗܘܝܐ ܒܢܚܙܐ ܗܘܐ. ܕܐܠܗ ܡܢ ܟܠ ܦܪܘܫ ܡܗܘܝܢ
ܒܪ ܒܡܕܒܪܢܘܬܐ ܠܡܪܬܐ ܗܘܝܐ ܠܦܪܘܫܗ ܘܡܪܘܪܬܗ. ܘܕܚܘܫ
ܗܘ ܦܘܪܫܢܗܘܢ ܕܟܬܒ ܠܡܫܘܬܐ. ܘܡܪܚܡܬܐ ܢܦܝܫܐ ܗܘܬ ܠܗ.
ܟܕ ܠܐ ܐܬܦܫܩ ܠܗ ܡܢ ܐܠܗܐ. ܘܟܝܢܐ ܟܕ ܐܬܚܙܝ ܒܦܘܡܟܐ
ܗܟܢ. ܡܠܟܘܬܐ ܒܪܘܫܐ. ܒܪܘܚ ܟܣܝ ܕܐܬ ܦܪܝܫ ܒܝ.

---

1 So I und L, dagegen Lee lässt ܠܗ ausfallen.

2 So I, dagegen L ܘܚܙܝ und Lee nur ܚܙܝ.

3 So I und L, dagegen Lee lässt ܠܝ ausfallen.

4 So I und L, dagegen Syr. hex. ܘܡܬܠܝܐ ܟܠ ܒܫܡܝܐ.

IV, 5: „Er ging nämlich und liess sich ausserhalb der Stadt nieder", wartend, ob er vielleicht irgend ein Zeichen sehen würde etwa den Sturz eines Teiles der Stadt oder den Fall ihrer Mauern.[1]

IV, 6: „Gott aber beorderte den Ricinus" wie auch das Meerungeheuer und er wuchs frisch und herrlich empor und gewährte Schatten. „Es freute sich" aber und jubelte „über ihn" Jona wie über eine grosse Sache. Seht also, wie er sich zur Einfalt hinneigte. Es verdross ihn nämlich sehr, dass die Worte seiner Prophezeiung nicht in Erfüllung gegangen waren.

Wiederum freute er sich sehr über das verächtliche Kraut. Denn leicht bereit ist der kindische Verstand, sich schnell zum Verdruss und zur Freude zu wenden.[2] Denn es scheint, dass Gott ihm den Ricinus in seinen Augen sehr lieb machte, damit er ihn aus dem Gleichnis heraus betreffs der Niniviten überführen könnte, dass er sie mit Recht der Barmherzigkeit wert erachtete.

IV, 8: „Die Sonne stach auf sein Haupt und er ermattete und wünschte sich den Tod". Damit deutet er an, dass jene Hitze nicht etwas Gewöhnliches oder Zufälliges war, dass vielmehr Gott die Strahlen der Sonne dirigierte.[3] Indem er ihre Hitze über seinem Haupte nicht zerstreute, liess er schnell und mächtig ihre ganze Flammenglut los und stach ihn.

---

1 Sachlich ebenso Ephraem, Lamy col. 243.

2 Alles was bis hierher zu IV, 6 geschrieben steht, ist fast wörtliches Citat aus Cyrill. Es findet sich griechisch bei Migne Tom. 71 col. 636 A und syrisch im Codex Syro-hexaplaris l. c. fol. 105 v, untere Rand. Den letztgenannten Text sehe ich als Vorlage an.

3 Sachlich und zum Teil wörtlich ebenso Theodor col. 344 B: δεικνὺς ὅτι οὐ κατὰ τὸ εἰωθὸς οὐδὲ ὁ καύσων ἐγένετο ἀλλὰ προστάγματι θείῳ βαρυτάτην αὐτῷ τὴν φλόγα ἔπεμψεν.

ܡܬܚܫܒܢܘܬܗ ܦܠܐ ܗܘ ܚܟܝܡܐ ܕܠܐ ܢܦܪܐ ܠܡܬܩܢܘ. ܐܝܠܐ[1] ܓܝܪ ܘܠܗ ܚܕܪ ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ ܡܢ ܡܫܡܫܐ. ܕܡܛܪ ܢܣܪܐ ܐܝܬܐ ܡܢܝܢ. ܐܝܟ ܕܡܕܝܢܬܐ ܡܕܝܢ ܗܘܝܐ. ܐܘ ܡܫܪܝܢ ܢܥܠܐ. ܐܠܗܐ[2] ܕܝܢ ܦܩܕ ܠܡܪܬܐ[3] ܐܝܟ ܕܐܦ ܠܥܠܡܘܬܐ. ܘܫܟܢ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܘܦܘܪܣܐ ܘܛܝܒܘܬܐ. ܚܕ ܕܝܢ ܡܦܪܢ ܗܘ ܗܘܐ ܐܝܟ ܕܒܪܢܫܐ ܪܥܝܐ. ܚܙܘܗ ܗܘܝܐ ܒܗܠܝܢ ܕܟܠܗ ܦܣܝܩܘܬܐ ܕܐܝܬ ܠܗ. ܒܝܕ ܗܘ ܓܝܪ ܪܥܝܐ. ܚܠܦ ܕܠܐ ܢܦܩ ܠܡܣܟܢܘܬܐ ܗܘܝܢ ܕܒܣܘܡܐ. ܘܚܕ ܐܘܟ ܪܥܝܐ. ܚܠܦ ܚܫܝܫܐ. ܡܬܠܐ. ܦܩܕ ܗܘ ܓܝܪ ܗܘܐ ܡܪܢܐ ܒܝܘܡܬܐ ܠܢܝ ܚܢܝ. ܚܙܐ ܚܦܝܛܐ ܘܚܕܐ ܢܘܪܐ. ܕܡܢܐ ܓܝܪ ܕܝܗ ܐܠܗܐ ܐܪܥܢܗ ܦܪܘܫ ܠܡܪܐܐ ܚܫܝܫܘܬܐ. ܡܦܩܬ ܕܝܢ ܦܩܕܐ. ܢܚܡܫܘܢ ܚܠܦ ܢܦܫܐ. ܕܪܓܠܬ ܐܡܘܬ ܐܠܘ ܠܪܚܡܐ. ܗܘ ܕܪܝܫܐ ܥܡܡܐ ܚܝܠܘ. ܘܐܬܠܪܦ ܦܩܠܐ ܡܘܬܐ. ܡܫܘܕ ܒܗܘܢ ܕܠܐ ܗܘܐ ܐܝܟ ܚܕܐ. ܐܘ ܟܐܒܐ ܗܘܐ ܗܘ ܣܘܚܐ. ܐܠܐ ܐܠܗܐ ܡܫܒܪ ܗܘܐ ܠܡܚܡܝܢܘ ܕܫܘܡܠܝ ܡܢ ܠܐ ܡܟܕܪܐ ܢܣܒܘܬܗ ܕܟܠܐ ܦܫܘ ܡܬܠܡܪ ܦܠܓܘܬܗ ܘܐܦܝܬܘܬܗ ܡܠܘ ܓܘܢܗ ܘܢܐܚܘܢ. ܗܘ ܕܠܐ ܢܟܒܢ ܒܗ ܡܬܢܝܚܝܢ ܠܟܘܢ. ܩ. ܡܬܪܐ ܕܐܦܠܐ ܒܟܠܐ ܦܘܪܫܐ ܕܒܗ ܠܡܠܬܐ ܒܚܡܫܬܐ ܦܪܝܩܗ ܠܐܝܕܗ ܕܕܝܢ ܡܢ ܒܗܠܐ ܘܠܐ ܡܬܠܡܝܢ ܒܣܒܝܬܐ. ܘܫܘܓܢܐ fol. 220b ܕܒܝܫܐ. ܐܘܦܝ ܕܐܦ ܗܠܝܢ ܦܘܡ ܕܒܠܗܘܢ ܒܗ ܡܬܪܐ. ܚܠܦ ܕܒܝܘܡܬܗܘܢ

[1] So I und L, dagegen Lee ܡܢܟܘ.

[2] So I und L, dagegen Lee schickt ܡܪܝܐ voraus.

[3] So I und L, dagegen Lee ܕܡܪܬܐ ܠܡܪܘܬܐ.

IV, 11: „Die nicht wissen, zwischen ihrer Rechten und Linken (zu unterscheiden)“ d. h. kleine Kinder, die noch nicht die Fähigkeit der Unterscheidung zwischen dem Guten und Bösen empfangen haben, d. h. die rein von Unrecht und von Sünde unbefleckt sind.[1] „Und eine Menge Vieh“, als welches auch würdig ist, mit den kleinen Kindern bewahrt zu werden[2], dieweil es wie sie von Unrecht rein ist.

Sehr bewundernswert ist das, was sich an Jona vollzog. Während nämlich in jedem einzelnen von den Propheten nur mystisch aufgeschrieben wurde, was sich durch das Heilswalten unseres Erlösers in Zukunft erfüllen sollte, so finden wir das bei Jona ganz klar nicht in Worten, sondern in Geschichte. Wie auch unser Heiland gesagt hat: „Das böse und ehebrecherische Geschlecht fordert ein Zeichen und ein Zeichen etc.“ (Matth. 12, 39f). Denn dass Jona unter den Niniviten nur eine Allegorie darstellt[3], von denjenigen Dingen, die in Zukunft kommen sollten, ist daher offenbar, dass diejenigen, die hier durch sein Wort bekehrt worden sind, nach kurzer Zeit Krieg mit Gott und mit seinem Volk anfingen u. s. w. Als aber Jona von Ninive zurückgekehrt war, nahm er (mit sich) seine Mutter und wohnte in Tyrus der Heiden. Er sprach nämlich: So will ich meine Schande wieder gut machen, dass ich die Unwahrheit über Ninive aussprach u. s. w.

---

[1] Sachlich und zum Teil wörtlich ebenso Theodor col. 344 D: Τοὺς διὰ νηπιότητα οὐκ ἀκριβῆ τῶν πραγμάτων διάκρισιν ἔχοντας, οὐδὲ ἐν ἁμαρτίαις ποτὲ ὡς γεγονότας.

ܕܩܡ ܡܢ ܒܘܠܐ. ܐܡܬܝܘ ܚܢܢ ܫܦܝܪ ܘܐܚܝܢ ܕܐܢܢ ܡܘܠܝ
ܐܫܬܡܥܘ. ܕܐܦ ܒܟܠ ܚܕ ܡܢ ܢܟܬܐ ܙܪܝܩܬܐ[1] ܬܫܒܚܬܐ ܗܘܘ
ܗܘܝܢ ܕܡܬܒܪܢܘܬܐ ܕܦܪܘܩܢ ܒܠܝܬܝ ܗܘܘ ܕܢܫܬܡܠܘܢ. ܐܠܐ
ܡܟܘܦܠܐܝܬ ܙܢܝ ܡܘܠܝ[2] ܡܫܡܫܝܢ ܒܗܘܢ. ܠܗ ܒܢܝ ܩܠܐ ܐܠܐ
ܒܒܪܐ. ܐܝܟ ܕܗܘ ܡܫܝܚ ܐܡܪ. ܕܢܦܩܬܐ ܒܡ ܒܝܫܬܐ ܘܚܢܢܐ
ܐܝܟ ܥܒܕܐ. ܘܐܝܟ ܘܕܥܢ. ܕܦܩܘܕܐ ܕܐܘܪܐ ܚܢܢ ܠܚܘܕ ܕܩܝܡ
ܕܒܠܝܬܝ ܗܘܘ ܙܘ ܡܘܠܝ ܒܝܘܡܬܐ ܚܠܝܐ ܗܘ. ܡܢ ܗܦ ܕܗܘܝܘ
ܗܠܝܢ ܕܗܘܐ ܐܬܦܘ ܒܡܠܟܘܬܗ. ܒܠܗ ܦܬܓܡܐ ܪܒܐ. ܡܪܢܐ
ܐܢܫܘ ܒܡ ܐܠܗܐ ܘܒܡ ܒܡܬܘ ܘܕܥܢ[3]. ܡܢ ܕܝܢ ܩܒܠ ܡܘܠܝ ܡܢ
ܢܘܬܐ ܥܡܟܬܐ ܠܐܡܬܗ ܘܡܬܢܝܢ ܒܪܘܬ ܕܒܩܠܐ[4] ܐܬܪ ܗܘܐ ܚܢܢ ܕܗܘܡܠ
ܡܟܢ ܐܠܐ ܠܡܫܡܥ ܕܕܢܚܬ ܒܟܠ ܢܘܩܐ ܘܕܥܢ.

---

[1] I und L ܙܪܝܩܬܐ.
[2] So I, dagegen bei L fehlen diese beiden letzten Worte.
[3] So I, dagegen L ܕܒܩܠܐ, für ܘܕܥܢ.
[4] So I, dagegen L lässt die Worte von ܡܢ ܕܝܢ ܩܒܠ an bis hierher per hom. ausfallen.

---

[2] Fast wörtlich so Theodor, col. 345 A: Ὡς ἂν καὶ τούτων ἀβλαβῶν φυλάττεσθαι ὀφειλόντων δικαίως.

[3] Ist dieses „nur" in seinem vollen Ernste zu nehmen, also dass es die Geschichtlichkeit der Erzählung ausschliesst?

Die Auslegung von Sacharja IX—XIV.

(Hierzu sind verglichen die Commentare von Ephraem, Theodor, Theodoret, Cyrill, Barhebraeus)

Cap. IX.

IX, 1: „Über das Land Ḥedhrâkh" welches Ḥĕdhâraik bedeutet, d. h. ich empfing die Offenbarung auch über die Völker, die um euch herum wohnen, dass auch sie Gott dienen und Gaben und Opfer darbringen werden[1] wie ihr.

IX, 2: „Und Ḥemath, die davon begrenzt wird" d. h. auch sie wird begrenzt durch dieses Schöne des Damasceners, weil auch sie mit den übrigen Gotte unterworfen ist.

IX, 7: „Und Ekron" der Philister, auch sie zeichnet sich aus durch Gottesfurcht „wie ʿEbron", die Stadt des Stammes Juda.[2] Dieses ʿEbron ist Hebron. Der Hebräer und Grieche lesen nämlich für ʿEbron „Jebus".

IX, 9: „Siehe dein König" deutet zunächst auf Serubabel.[3] „Er reitet auf (einem Esel)" d. h. jetzt ist er aus der Gefangenschaft znrückgekehrt und nicht hat er Wagen und Reiter erworben, sondern Kraft hat er sich angeeignet.[4]

IX, 10: „Und er vernichtet die Wagen etc." Er redet aber vom Hause Gog,[5] das ja mit Wagen und Pferden ohne Zahl über Jerusalem kam. „Und er wird zerbrechen den Bogen" des Hauses Gog[6] „und er wird reden" d. h. er wird machen „Frieden mit den Völkern" d. h. mit den Stämmen.[7] Dies ist offenbar über Serubabel (gesagt).

---

[1] Anspielung an Theodor, col. 554 A: προσάξουσιν τῷ θεῷ θυσίας. Barhebr. pag. 23, Zeile 20 f. scheint Išôʿdâdhs Formulierung des Theodor vorauszusetzen.

[2] Sachlich und in seiner Art auch wörtlich so Barhebr. pag. 23, Zeile 21 f.

[3] Auch Barhebr. pag. 23, Zeile 25 deutet zunächst auf Serubabel.

Sacharja 9—14.

fol. 229a 15 ܗܘ ܕܥܠ ܐܪܥܐ ܕܚܕܪܟ. ܕܚܕܪܟ[1] ܐܬܡܢܐ. ܗ̄ܘ.
ܦܠܬܐ ܓܒܝܐ ܐܘ ܥܠ ܥܡܡܐ ܕܚܕܪܝܗܘܢ. ܕܐܦ ܗܢܘܢ
ܡܫܬܥܒܕܝܢ ܠܐܬܘܪ. ܘܡܬܡܪܕܝܢ ܡܘܬܢܐ ܘܟܦܢܐ ܐܣܝܪܘܬܐ. ܘܕܡܫܩ[2]
ܬܬܢܝܚ[3] ܒܗ. ܗ̄ܘ. ܡܬܬܢܝܚܐ ܐܦ ܗܝ ܒܗܘ ܕܥܩܪܬܐ ܕܕܪܡܣܘܩ.
ܡܢ ܡܫܬܥܒܕܘܬܐ ܐܦ ܗܝ ܒܝܕ ܡܪ̄ܐ ܠܐܬܘܪ. ܘܒܥܕܢ ܕܦܠܚܬܐ
ܡܬܢܝܚܐ ܐܦ ܗܝ ܒܢܝܚܬ ܐܠܗܐ. ܒܝܘܡܐ ܒܥܕܢ ܕܢܝܚܬ ܥܡܗܐ
ܕܝܘܕܐ. ܗܕܐ ܕܒܥܕܢ ܕܣܒܪܢ ܐܬܡܢܐ. ܒܒܝܬܐ ܓܝܪ ܘܡܘܬܐ.
ܣܠܩ ܒܥܕܢ ܡܠܟܘܬ[4] ܐܫܡܥ. ܗܢܐ ܕܗܘܐ ܡܠܟܘܬ ܕܡܠܟܐ
ܕܐܬܘܪ ܢܡܪ. ܗܢܐ ܕܐܡܪ ܥܠ ܚ̄ܢ. ܗܢܘ ܕܝ.[5] ܗܘܐ ܦܝܠ ܡܢ
ܥܡܐ. ܘܠܐ ܦܝܠ ܡܬܡܠܟܬ ܐܘܬܝܐ. ܒܬܪ ܣܠܐ ܦܝܠ ܘܡܘܬܢ[6]
ܡܬܡܠܟܬ ܘܕܡ̄ܪ. ܐܡܪ ܕܝܢ ܥܠ ܕܥܠܬ ܓܘܓ. ܗܢܘܢ ܕܡܬܡܠܟܬ
ܘܡܫܩܠܬ ܐܠܗ ܕܠܐ ܡܢܝܢ ܥܠ ܐܘܪܫܠܡ. ܘܥܠ ܡܫܠܬ ܕܥܠܬ
ܓܘܓ. ܘܢܨܚܢܐ. ܗ̄ܘ. ܢܦܩ ܥܠܡܐ ܒܗ ܒܥܡܡܐ. ܗ̄ܘ. ܒܗ

[1] So L, dagegen I ܕܚܕܪܟ.
[2] Hierzu bieten I und L die Randglosse: ܕܡܫܩ ܗ̇. ܐܠܦܝܠܝܦܘܣ.
[3] So I und L, dagegen Lee ܬܬܬܢܝܚ.
[4] So L, dagegen I ܡܠܟܘܬ und Syr. hex. ܡܠܟܘܬܐ.
[5] So L, dagegen I lässt die Worte von ܡܠܟܘܬ bis hierher ausfallen.
[6] So L, dagegen I ܘܡܘܬܢ.

4 Fast wörtlich so Theodor, col. 555 C: νῦν ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας παραγεγονὼς πολλῆς δὲ ἐπιλήψεται δυνάμεως διὰ τῆς θείας ῥοπῆς.
5 Sachlich ebenso Theodor, col. 561 B. Auch Barhebr. pag. 23, Zeile 29 deutet zunächst auf Gog.
6 Wörtlich so Barhebr. pag. 24, Zeile 1.
7 Wörtlich so Barhebr. pag. 24, Zeile 2.

Die Wahrheit aber ward in dem Messias erfüllt.[1] „Vom Strome“ des Euphrat[2] „bis zu den Enden des Landes“ der Verheissung.[3]

IX, 11: „Auch du, Serubabel“, will er sagen, machst durch das Blut des Hauses Gog, das du vergiessest, dein Königreich über das Volk fest wie durch einen Bund.[4] Und von hier „erlösest du auch jene“ jetzt noch in der Gefangenschaft unter den Heiden „Gefangenen“ und befreist sie. „Cisterne“ nennt er die Leidenssumme der Gefangenschaft, die von allen Gütern beraubt war.[5]

IX, 12: „Festung“ (nennt er) Jerusalem, welches durch göttliche Macht befestigt ward. „Gefangene“ diejenigen, welche in Babel gefangen waren. „Und den einen Tag“ den ihr Ängste ertrugt in der Gefangenschaft, „will ich euch mit zwei Tagen vergelten“ durch Erquickung in Jerusalem.[6]

IX, 13 „Ich habe meinen Bogen gespannt über Juda“, bedeutet „durch Juda“ d. h. ich spanne (ihn), oder lasse (ihn) Juda und Ephraim straff gezogen halten und sie bringen das Haus Gog um. „Ich habe deine Söhne, o Zion, hingeworfen“. „Ich habe hingeworfen“ d. h. meinen Bogen, den ich mit Rache gespannt hatte d. h. ich werfe die Söhne Zions auf die Söhne der Griechen wie Pfeile und durch sie vernichte ich die Griechen.[7]

---

[1] Die beiden letzten Sätze wörtlich so bei Theodor, col. 556 C: ὅτι μὲν οὖν ταῦτα περὶ τοῦ Ζοροβάβελ ἐνταῦθα λέγεται, δῆλον und col. 557 C: ἀληθὴς δὲ ἡ φωνὴ πέφηνεν ἐπὶ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ. Auch Barhebr. deutet zuerst auf Serubabel und das Haus Gog, dann auf den Messias; cfr. das sub [illegible] Gesagte pag. 23, Zeile 26 mit dem sub [illegible] Gesagten auf Zeile 29.

[2] Derselbe Wortlaut nur bei Barhebr. pag. 24, Zeile 2.

[3] Derselbe Wortlaut nur bei Barhebr. pag. 24, Zeile 3.

[4] Sachlich und zum Teil wörtlich wie Theodor, col. 561 B: Πολλῶν αἷματα ἐκχέας . . . . . . ὥσπερ τισὶ συνθήκαις βεβαιώσας ἑαυτῷ τὴν τοῦ λαοῦ βασιλείαν. Barhebr. pag. 24, Zeile 3 f. sachlich

ܫܩܠܬ. ܘܗܝ ܡܢ ܚܢܢܘܬܗ ܥܠ ܙܘܪܥܐ. ܫܪܪ ܕܝܢ ܒܡܫܝܚܐ
ܫܠܡ ܡܘܠܟܢܐ. ܡܢ ܚܘܪܐ ܦܝܢܐ. ܒܝܬܐ ܠܡܩܘܦܘ ܕܐܪܥܐ
ܕܡܘܠܟܢܐ. ܐܦ ܐܝܬ ܠܗܘܢ ܙܘܪܥܐ ܒܝܬܐ ܕܒܗ ܚܘܢ ܕܡܫܝܚܐ.
ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܡܢܝܢ ܡܫܪܐ ܐܝܬ ܡܠܟܘܬܐ ܥܠ ܥܡܐ. ܘܡܢܐ ܐܦ
ܗܘܝܘ ܕܐܫܪܝܢ ܕܥܠܬܐ ܒܥܡܐ ܥܡܗ ܒܩܘܡܬܐ. ܦܪܐ ܐܝܬ ܘܡܢܚܪ
ܐܝܬ ܒܗܘܢ. ܚܘܒܐ ܦܪܐ. ܒܡܫܝܚܘܬܗ ܕܦܪܚܐ ܚܝܒܢ ܡܢ
ܡܠܟܘܬܐ. ܢܫܡܐ ܐܘܪܫܠܡ ܕܡܫܝܚܐ ܒܚܝܠܐ ܐܠܗܝܐ. ܐܫܪܐ ܐܠܗܢ
ܕܐܫܪܝܢ ܗܘܘ ܒܥܡܐ. ܘܚܠܦ ܚܕ ܚܘܝܢ ܕܫܒܩܗܘܢ ܒܥܡܐ
ܒܥܡܐ. ܠܐܦ ܦܪܚ ܐܢܐ ܠܟܘܢ (fol. 229b) ܒܚܝܠܐ ܠܐܘܪܫܠܡ.
ܗܘ ܕܡܠܝܟܐ ܡܠܟ ܥܠ ܚܘܪܐ ܒܢ ܚܘܪܐ[1] ܐܠܗܐ ܗܘ.
ܦܠܚ ܐܢܐ ܐܘ ܡܘܬܒ ܐܢܐ ܠܐܘܪܝܐ ܚܘܪܐ ܘܐܦܪܝܡ ܡܢ ܡܠܟܐ
ܘܪܚܡ ܠܟܠܗ ܥܡܐ. ܗܘ ܕܦܪܚܬ ܒܢܝܢ ܙܘܘܗܝ. ܗܘ
ܕܦܪܚܬ. ܗܘ. ܡܠܟ ܠܗܘ ܕܦܠܚܬ ܦܪܚܘ. ܗܘ. ܡܫܪܐ ܐܢܐ
ܠܒܢܝ ܙܘܘܗܝ ܥܠ ܒܢܝ ܚܘܪܐ ܐܝܟ ܥܪܒܐ ܘܐܘܪܝܫܘܗܝ ܡܬܘܒ
ܐܢܐ ܒܚܘܪܐ. ܘܐܦܩܘܢ ܘܒܥܡܗܘܢ ܩܘܦܐ ܒܝܫܬܐ. ܗܘ. ܚܪܒܘ
ܐܝܟ ܕܒܠܠܗ. ܐܝܟ ܐܝܟ ܕܐܦܠܐ ܠܚܡܐ ܡܢ ܒܝܬ. ܘܒܥܡܗܘܢ
ܘܐܫܪܘܗܝ ܐܝܟ ܒܩܘܦܐ ܕܒܝܫܬܐ. ܘܐܬܝܒܘܗܝ ܐܝܟ ܡܪܥܝܬܐ ܘܕܝܢ.

[1] So I, dagegen L lässt ܒܢ ܚܘܪܐ ausfallen.

dasselbe, setzt aber wegen seiner ausdrücklichen Bezugnahme auf „das Blut des Hauses Gog“ Theodor in Išô'dâdh'scher Bearbeitung voraus.

5 Sachlich ebenso Theodor, col. 561 B.

6 Sachlich und zum Teil wörtlich dasselbe nur Barhebr. pag. 24, Zeile 5 f.

7 Sachlich dasselbe Barhebr. pag. 24, Zeile 8.

IX, 15: „Und sie werden essen und die Steine unterjochen durch die Schleuder“ d. h. sie werden sie leicht umbringen, wie ein Mensch, der in Hunger Brot verzehrt[1] und sie werden sie unterwerfen und überschütten mit Schleudersteinen.[2] „Und sie werden angefüllt wie ein Mischtrank etc.“ d. h. sie werden angefüllt mit der Strafe wie mit einem Mischtrank, der da trunken macht und berauscht. Und es wird herabfliessen und sich ergiessen ihr Blut und das Fett ihres Fleisches. „Wie die Ecke des Altars“ die da fett wird vom Fett der Opfer. Und deshalb werden die Gefässe des Hauses Gottes beim Altar angefüllt mit Wein und Fett der Opfer, die mit reichlicher Hand dargebracht werden vom Volk und von den Heiden, die da auf den Spender des Sieges hören. Warum?

IX, 16: „Weil sie wie heilige Steine sind“. Denn es giebt unter ihnen heilige Leute, die wie Steine auf der Erde liegen und durch Drangsale hin und her geworfen sind. Gott thut dies, indem er auch den Rest um ihretwillen erlöst.[3] Und es gleicht dies jenem Worte des Jeremias: „Es werden Steine der Heiligkeit an allen Strassenecken geworfen“ (Thren. 4, 1).

Cap. X.

X, 4: „Von ihnen (kommt) der Eckstein und von ihnen (kommt) der Zeltpflock“. Eckstein und Zeltpflock ist Serubabel. Aus dem Hause Juda stammt jener Serubabel[4], der wie ein Eckstein das Volk vor der Gewalt der Krieger schützt, und an den sich alle wie an einen fest

---

[1] Sachlich dasselbe Barhebr. pag. 24, Zeile 9.

[2] Diese zweite Hälfte der Auslegung passt nicht zum Pešitto-, wohl aber zum LXX-Text, wo in der That die Steine ein Mittel in der Hand der Söhne Zions sind.

ܗ̈. ܢܬܦܢܘܢ ܓܝܪ ܡܫܥܒܕܢܘܬܐ ܕܒܒܠ ܡܢ ܟܠ ܕܡܕܝܐ ܘܡܢܪܐ.
ܘܢܗܪܐ ܘܢܬܦܩܘܢ ܕܡܢܗܘܢ ܘܫܘܡܠܝܐ ܕܫܒܝܗܘܢ ܐܝܟ ܙܘܓܐ ܕܡܕܒܪܢܐ.
ܕܡܬܕܒܪܐ ܡܢ ܫܘܡܠܝܐ ܕܕܝܢܐ. ܘܡܢ ܗܕܐ. ܡܠܬܐ ܕܨܒܝܢܐ ܕܐܠܗܐ ܒܗ
ܡܕܒܪܢܐ. ܢܬܦܢܘܢ ܚܙܝܢܐ ܒܗ ܫܘܡܠܝܐ ܕܕܝܢܐ. ܕܟܠܗܝܢ ܐܘܡܬܐ
ܡܬܦܢܝܢ ܡܢ ܟܠܗ ܘܩܕܡܝܐ ܕܥܒܕܝܢ ܠܗܘܢ ܕܝܠܗ.
ܠܥܡܐ. ܟܠܗ ܕܐܝܟ ܩܠܝܠ ܗܘܝ ܡܬܦܢܝܢ. ܡܛܠ ܠܗ ܕܐܝܬ
ܒܗܘܢ ܐܢܫܐ ܡܬܦܢܐ. ܕܒܒܠ ܩܠܝܠ ܒܐܬܪܐ ܥܡܝܩ ܘܡܢܟܠ
ܒܒܩܘܬܐ. ܗܟܢ ܐܠܗܐ ܗܘܝܢ. ܡܢ ܦܪܣ ܐܦ ܒܗܘܢ ܕܡܢܘܬܐ
ܒܟܠܗܘܢ. ܘܕܡܐ ܠܗܘܢ ܕܒܐܪܥܐ. ܕܡܫܬܝܢ ܠܗܘܢ ܩܠܝܠ
ܕܡܘܕܥܐ ܒܢܫ ܒܠܗܘܢ ܫܘܩܐ. ܗܢܘ ܕܡܢܗܘܢ ܙܘܓܐ ܘܡ̄ ܫܘܫܛܐ.
ܙܘܓܐ ܘܫܘܫܛܐ. ܙܘܪܒܒܠ. ܡܢܗܘܢ ܠܗܘܢ ܕܒܝܬ ܝܗܘܕܐ. ܐܝܬܘܗܝ
ܙܘܪܒܒܠ ܗܘ ܕܒܒܠ ܙܘܓܐ ܡܫܘܫܛ ܒܥܡܐ ܡܢ ܚܝܠܐ ܕܡܪܒܝܢܐ.
ܘܐܝܟ ܕܒܫܘܫܛܐ ܕܡܬܒܛܠ ܡܫܬܪܝܐ ܒܗܘܢ ܡܬܝܒܝܢ ܒܗ.
ܘܡܬܪܝܡ ܒܗܘܢ ܕܡܕܒܪ. ܢܛܠ ܫܪܘܝܐ ܡܛܠ ܕܢܦܠ ܐܬܪܐ.
ܫܪܘܝܐ ܡܚܝܠܐ. ܐܬܪܐ ܢܬܒܠܒܠ. ܚܘܒܐ. ܢܛܠ ܐܬܪܐ ܡܛܠ ܕܢܦܠ
ܡܬܪܘܫ[2]. ܘܡܛܠ ܡܛܠ ܠܗ ܠܥܡܠܗ. ܒܗܘܢ ܗܘܠܝܢ ܕܢܦܫ

[1] So I und L, dagegen Syr. hex. nach westsyr. Orthographie ܚܝܝ݀; ausserdem beachte, dass I und L dazu am Rande bieten: ܐܝܟܐ ܕܝܘܢܝܐ ܐܝܟ ܫܪܘܝܐ.

3 Anklingend an Theodor, col. 564 B: .... ἀρετῆς ἐπιμελομένους, οἳ ..... ἐπὶ τῆς γῆς ἕρπειν δοκοῦσιν .... Θεὸς δὲ δι' ἐκείνους οὐδὲ τοὺς λοιποὺς περιόψεται. Barhebr. pag. 24, Zeile 11 sachlich dasselbe.

4 Sachlich und zum Teil auch wörtlich so Theodor, col. 565 A: ἐξ αὐτοῦ γάρ, λέγω δὴ τοῦ 'Ιούδα, προεῖδον χρῆναι τὸν Ζοροβάβελ προβληθῆναι.

eingeschlagenen Zeltpflock hängen. Und er führt die Kriegsleute zum Sieg.

Cap. XI.

XI, 2: „Es wehklage die Cypresse, dass die Ceder gefallen ist". Die Cypresse sind die Schwachen, die Ceder die Starken.[1] Der Grieche: „Es wehklage die Ceder, denn die Fichte (oder Cypresse) ist gefallen". Von hier an wendet er sein Wort zu dem, was zur Zeit der Makkabäer sich ereignete.[2]

XI, 5: „Weide die kleine Heerde". „Weide" d. h. Weissage, dass diese Heerde von den gerechten Hirten verlassen sein wird, d. h. in den Tagen der Makkabäer, und dass sie verraten sein wird von Seiten der Hirten, die sie schlachten und zerstreuen. Der Hebräer liest: „die Getötete". Und auch in den alten Handschriften des Syrers steht so geschrieben und muss so gelesen werden. Der Grieche liest: „(Heerde) der Schlachtung" d. h. die zu nichts als zur Tötung geeignet ist. „Ihre Käufer" d. h. die Priester, die für Silber von den griechischen Königen das Hohepriestertum kaufen.[3] „Die Verkäufer" (sind) die griech. Könige.

XI, 7: „Und ich weidete die kleine" d. h. dürftige „Heerde wegen der Versammlung der Heerde". Und auch dies muss „getötet" heissen d. h. ich, der Herr des verderbten Hirtenamtes, weide sie, weil sie alle eine Versammlung geworden sind, die sich meinem Willen nicht beugt und widersetzt. Mâr Ephraem: Ich weidete sie und sorgte für sie wegen der kleinen Versammlung heiliger Menschen in ihrer Mitte.[4] Der Hebräer liest für

[1] Sachlich ebenso Theodor, col. 568 B und C und Barhebr. pag. 24, Zeile 13 f.

[2] Sachlich ebenso Theodor col. 569 B und C. Barhebr. pag. 24,

ܒܪܚܫܐ ܕܡܪܚܫܢܐ. ܦܪܚ ܠܦܪܚܬܐ ܡܬܚܫܚܬܐ.[1] ܗܘ ܕܦܪܚ. ܗ̄. ܐܝܬܝܗ
ܕܡܫܠܡܢܐ ܚܝܘܬܐ ܗܘܐ ܡܢ ܐܪܥܐ ܕܬܪܥܝܬܐ ܥܠܝܬܐ. ܗ̄. ܒܗܘܢ ܡܡܠܠܢܐ.
ܘܡܫܠܡܢܘܬܐ ܥܠܝܗ ܬܪܥܝܬܐ ܕܢܦܫܐ ܘܡܥܒܕܢܐ ܠܗ. ܒܒܪܝܐ.
ܡܬܚܫܚܬܐ ܐܡܪ. ܐܦ ܒܥܠܡܐ ܠܚܝܘܬܐ ܕܫܘܪܝܐ.[2] ܗܘܝܢ ܥܠܝܗ
ܘܗܘܝܢ ܙܪܥ ܠܝܒܫܐ. ܢܘܚܐ ܕܢܦܫܬܐ ܐܡܪ. ܗ̄. ܠܐ ܢܚܫܐ
ܠܡܝܐ. ܐܠܐ ܠܚܝܘܬܐ. ܪܚܫܝܢܗܘܢ. ܗ̄. ܢܘܢܐ ܕܒܡܝܐ ܡܢ ܡܠܟܐ
ܢܘܢܐ ܪܒܝܢ ܠܪܚܫܘܢܘܬܐ. ܡܪܒܝܢܐ ܡܠܟܐ ܕܢܘܢܐ. ܘܦܪܚܬܐ ܒܟܢܐ
ܡܬܚܫܚܬܐ[3]. ܗ̄. ܒܡܕܪܐ ܡܬܚܠܦ ܢܦܫܐ ܕܚܝܐ. ܐܦ ܗܘܐ ܡܬܚܫܚܬܐ[4]
ܗܘ. ܗ̄. ܦܪܚ ܐܠܐ ܠܗܘܢ ܐܠܐ ܡܪܝܐ ܦܪܚܬܐ ܡܢ ܥܫܝܢܬܐ ܒܟܠ
ܕܗܘܝܢ ܡܢܗܘܢ ܚܕ ܡܢܗܘܢ. ܡܕܘܪܐ ܘܡܡܪܡܪܢܐ ܕܒܚܝܐ. ܡܪܝܐ
ܐܦܝܗ. ܦܪܚܬ ܐܝܟ ܠܗ ܘܢܦܩܬ ܕܠܗܘܢ. ܡܬܠܠ ܢܦܫܐ ܪܒܘܬܐ
ܕܐܢܫܐ ܡܬܚܫܐ ܕܚܝܘܬܗܘܢ. fol. 230a ܒܒܪܝܐ. ܢܠܦ ܢܦܫܐ
ܕܚܝܐ. ܡܫܡܫܢܐ ܕܢܦܫܐ ܐܡܪ. ܠܐܘ ܢܬܚܫܚ ܒܗܘܢܐ ܘܡܬܚܫܚܬܐ.
ܗ̄. ܢܫܒ ܐܠܐ ܠܗܘܢ ܒܝ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܗܘ ܕܠܚܝ ܦܪܚܬ ܒܗܫ

[1] So I und L, dagegen Lee ܡܬܚܫܚܬܐ.
[2] Das ist also eine neue Lesart der Pešittô.
[3] So I und L, dagegen Lee mit Sĕyâmê.
[4] Auch dies eine neue Lesart der Pešittô.

Zeile 15 scheint Theodor in der von Išô'dâdh gegebenen Bearbeitung vor sich gehabt zu haben.

3 Sachlich ebenso Ephraem (Oper. omn. Tom. II, pag. 302 C.) Barhebr. pag. 24, Zeile 16 f. scheint Ephraem in der von Išô'dâdh geschaffenen Form vor sich gehabt zu haben.

4 Hier ist Ephraem nur dem Sinne nach citiert, wörtlich schreibt er Tom. II pag. 302 F: . . . . ܡܬܠ ܢܦܫܐ ܕܚܝܐ. ܗ̄. ܡܬܠ ܠܡܬܚܫܚܬܐ ܕܐܝܬ ܒܝܬܗܘܢ. Barhebr. pag. 24, Zeile 17 giebt sachlich dieselbe Auffassung.

„Die Versammlung der Heerde“ „Die Armen des Volkes“. „Die zwei Stäbe“ sind das Priestertum und Königtum[1] d. h. ich nehme sie durch Strafe. „Den Einen nannte ich den Süssen, den andern (den Verderber)“ d. h. zu dem Zwecke sonderte ich sie aus d. h. der Eine sollte Süssigkeit spenden durch sein Priestertum, der Andere sollte das Land vor den Feinden bewahren und es verteilen und abmessen mit Messschnuren.[2] Zwei Stäbe (sind es), die Christus nahm, und mit denen er das Volk weidete, die Predigt des Evangeliums und die des Gesetzes.[3]

XI, 8: „Ich vernichtete die drei Hirten“ d. h. ich liess zu, dass diese gerechten Hirten, die sie von Josua, dem Sohne Jozadaks (Hag. 1, 1) bis zu jener Zeit geweidet hatten, von gottlosen Priestern vernichtet wurden,[4] cfr. jenes: „die frommen Männer werden (eingesammelt)“ (Jes. 57, 11) und jenes: „Vor dem Bösen wird der Gerechte eingesammelt“ (Jes. 57, 1) d. h. sie starben von den Händen der Bösen, damit sie nicht der Prüfung anheimfielen in den Ängsten der Ewigkeit. „In einem Monate“ meint die Zeit, so lang sie war. Und durch „drei“ deutet er auf viele.[5] Er versucht nämlich zu sagen: „In kurzer Zeit werde ich aus ihrer Mitte diejenigen vernichten, die sie schön geweidet haben, und werde sie den wild erregten Hirten ausliefern wie sie's verdient haben. „In einem Monat“ d. h. in kurzer Zeit, oder in dem Monat, in dem ich die Propheten vernichtete, vernichtete ich die Könige und Priester. „Meine Seele wurde ihrer überdrüssig“ spricht er vom Volke. „Und auch ihre Seelen heulten gegen mich“ d. h.

---

[1] Wörtlich so Barhebr. pag. 24, Zeile 18.

[2] Sachlich ebenso Barhebr. pag. 24, Zeile 20.

[3] Dieser letzte Satz, der einen unvermittelten Übergang zur allegorischen Schriftauslegung darstellt, ist aus Cyrill entnommen. Man

ܘܐܡܪ ܗ̈ܘ. ܠܡܘܬܐ[1] ܦܢܝܬܐ ܐܝܟ. ܗ̈ܘ. ܕܟܕ ܢܗܘܐ ܡܬܚܫܚ[2] ܟܕ
ܡܫܝܚܘܬܗ. ܘܐܚܪܬܐ ܢܗܘܐ ܢܛܪ ܐܪܥܐ ܡܢ ܒܥܠܕܒܒܐ. ܘܡܫܒܚ
ܘܦܫܩ ܒܗܘ ܒܢܝܢܐ ܐܝܟ ܚܘܠܡܢܐ ܕܢܦܫ ܡܫܝܚܐ ܘܢܛܪ ܒܗܘܢ
ܠܒܒܠ. ܠܫܥܒܘܕܘܬܐ ܐܘ ܠܡܫܟܢܐ ܘܒܝܬ ܡܩܕܫܐ. ܗܢܘ ܕܐܘܪܫܠܡ
ܠܐܠܗܐ ܕܚܘܒܐ. ܗ̈ܘ. ܫܒܥܐ ܕܐܬܚܒܝ ܕܚܘܒܐ ܗܘܝܢ ܡܐܢܐ ܕܡܢ
ܢܫܪܐ ܒܪ ܢܘܪܝܐ ܘܒܝܬܐ ܠܒܢܐ ܕܡܠܐ ܕܒܢܝ ܗܘܐ ܒܗܘܢ ܡܢ
ܦܘܠܐ ܒܫܒܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܒܝܬܐ ܚܫܢܐ ܩܕܡ. ܘܗܘ ܕܡܢ ܦܬܘ
ܒܫܢܬܐ ܡܠܟܘܬܗ ܕܕܪܝܘܫ. ܗ̈ܘ. ܡܠܟܐ ܕܡܢ ܐܝܢ ܒܬܪܐ ܐܝܟ ܕܠܐ
ܢܬܠܟܘܢ ܕܢܬܒܢܘܢ ܒܫܘܩܐ ܕܒܠܒܠܐ. ܗܘ ܕܒܐܪܥܐ ܚܕ. ܒܠܠ
ܙܒܢܐ ܦܬܝܐ ܕܗܘܐ ܐܡܪ. ܘܟܕ. ܠܐܠܗܐ ܒܠܠ ܦܬܓܡܐ ܐܡܪ. ܒܬܪ
ܚܕ ܠܥܠܡܐ. ܕܫܒܥܐ ܙܒܢܐ ܙܒܢܝܢ. ܐܬܒܠܠ ܡܫܝܚܘܢ ܠܐܝܟ
ܕܫܩܪ ܬܠܬ[3] ܕܗܘܐ ܠܗܘܢ. ܘܐܦܝܣ ܐܝܟ ܒܪ̈ܢܫܐ ܕܠܐܢܫܐ
ܠܫܘܐ ܕܦܩܘܕ. ܒܡܫܝܚܐ ܚܕ. ܗ̈ܘ. ܒܙܒܢܐ ܙܒܢܐ ܐܘ ܒܗ ܒܡܫܝܚܐ
ܕܐܘܪܫܠܡ ܢܒܝܐ. ܒܗ ܐܘܪܫܠܡ ܡܠܟܐ ܘܟܗܢܐ. ܗܢܘ ܕܡܬܝܒ ܢܦܫ

1 So L, dagegen I ܠܡܘܪܐ.
2 So L, dagegen I fügt hinzu ܠܒܒܠ.
3 I und L ܪܚܡ.

findet ihn griechisch bei Migne Tom. 72 col. 188 B, und syrisch im Codex Syro-hexapl. l. c. fol. 112 r., am oberen Rande. Barhebraeus pag. 24, Zeile 21—24 bietet sachlich dasselbe.

4 Die Vernichtung unter dem Gesichtspunkte der Zulassung findet sich sachlich bei Theodor col. 573 B und Ephraem Tom. II, pag. 303 A. Theodor l. c. zeigt ausserdem Wortanklänge in: ἐπειδήπερ ἀπὸ Ἰησοῦ τοῦ Ἰωσεδὲκ μέχρις ἐκείνων τῶν καιρῶν ὑπὸ ἀρχιερεῦσιν ἐποιμαίνοντο δοκίμοις.

5 Sachlich ebenso Theodor col. 573 A/B: Οὐδὲ ἐνταῦθα τὸ τρεῖς ἀριθμὸν βούλεται λέγειν.

wie Hunde bellten[1] sie gegen mich, der ich ihr Herr bin, und gegen die Priester, die von mir eingesetzt waren, sie zu weiden. Der Grieche sagt für: „Sie heulten", „Sie brüllten" d. h. ähnlich wie die wilden Tiere erstreckten sie ihren Zorn auf mich, indem sie das, was sie gegen die erwählten Priester thaten, gegen mich thaten, vgl. jenes (Wort) bei Samuel: „Nicht dich haben sie verworfen, sondern mich" (1 Sam. 8, 7).[2]

XI, 10: „Dass aufhöre der Bund etc." d. h. die Verheissungen, die ich oben versprochen habe, dass die Heiden kommen sollen, Opfer darzubringen in meinem Hause. Jenes: „dass aufhöre" sagt er nicht in Kausativform (d. h. im Afel), sondern das meint er, dass es eintrrifft infolge von Thaten.

XI, 11: „Und es erkannten die Niedrigen der Heerde" d. h. die Makkabäer.[3] „Die mich beobacht(et)en" d. h. in der Umgebung waren und darauf achteten, wann Gott zur Verwirklichung führen werde, was er durch den Propheten vorher bestimmt hatte.

XI, 12: „Und ich sprach zu ihnen" d. h. zu den Makkabäern und zu den übrigen Vortrefflichen: „Wenn es euch gefällig ist", meine Hausgenossen zu sein, indem ihr euch nicht euren Genossen gleichstellt, so bringt mir dar die Früchte der Reinheit der Gesinnung, die ihr mir schuldet[4], „als Lohn" des Sieges, den ich euch über die griechischen Könige gab „oder verweigert mir den Lohn", wie eure Genossen. Es ist nämlich in eure Macht und in euren Willen gelegt, ich zwinge euch nicht mit Gewalt. „Und sie wogen meinen Lohn dar, dreissig Silbersekel". Mit „dreissig" deutet er auf die Fülle der lauteren Gesinnung, die man

---

[1] Dasselbe Wort (ܢܒܚܘ) Barhebraeus pag. 24, Zeile 25.

ܒܗܘܢ. ܥܠܠܐ ܒܥܠܐ ܐܡܪ. ܗܢܘ ܕܐܦ ܢܦܫܬܗܘܢ ܥܒܝ ܥܠܝ. ܗ̈ܘ.
ܒܕܡܘܬܐ ܟܠܒ̈ܐ ܢܟܬܘ ܠܗܘܡܟܠ ܕܐܝܟ ܡܢܗܘܢ ܘܠܗܘܡܟܠܐ
ܒܩܪ̈ܢܐ ܕܪܝܡܐ ܐܬܬܚܝܒܘ ܠܡܢܚܐ ܐܢܘܢ. ܡܘܣܐ ܣܠܩ ܥܠܝ
ܢܝܫܝ[1] ܐܡܪ. ܗ̈ܘ. ܒܕܡܘܬܐ ܚܝܘ̈ܬܐ ܡܬܚܝܒܘ ܥܠܝ ܐܘ ܢܝܪܗܘܢ.
ܒܗܢܐ ܕܐܝܟ ܕܥܒܕܘ ܒܟܘܡܪ̈ܐ ܒܢܝ̈ܐ ܒܗ ܥܒܕܘ. ܐܝܟ ܗܢܐ ܕܐܡܪ
ܫܡܘܐܝܠ. ܕܠܘ[2] ܠܟ ܐܫܝܛܘ ܐܠܐ ܠܝ. ※ ܗܢܐ ܕܢܨܠܐ[3] ܕ̄: ܦܝ.
ܡܢܟܐ ܕ̄. ܗ̈ܘ. ܥܘܕܪܢܐ[4] ܕܐܬܥܕܪܬ ܡܢ ܟܝܠܐ. ܕܐܬܐܘ ܒܟܢܫܐ
ܒܡܥܪܒܗ ܕܫܡܫܐ ܒܫܠܡܐ. ܗܢܐ ܕܢܨܠܐ. ܠܗ ܒܟܠܐܬܪ
ܐܡܪܗ. ܐܠܐ ܗܢܐ ܕܢܦܩܬ. ܡܢ ܫܘܒܚܐ ܐܡܪ. ܘܢܟܘ ܡܫܝܚܐ
ܕܫܢܐ. ܗ̈ܘ. ܡܫܝܚܐ. ܕܢܛܪܝ[5] ܠܗ. ܗ̈ܘ. ܕܢܦܩܝܢ ܗܘܘ ܘܢܛܪܝ.
ܕܐܡܪ ܡܫܫ ܐܠܗܐ ܠܡܚܒܪ. ܗܠܝܢ ܕܩܒܠ ܫܫܘ ܒܢܝܐ.
ܘܐܡܪܐ ܠܗܘܢ. ܗ̈ܘ. ܠܡܫܝܚܐ ܘܡܥܪܒܐ ܕܡܠܟܐ. ܕܠܐ ܫܡܪܐ
ܠܗܘܢ[6] ܕܢܗܘܘܢ ܠܗ ܒܟܠܐ ܡܢ ܠܐ ܡܬܥܘܡܠܝܢ ܒܟܢܫܝܗܘܢ.

1 So I und L, dagegen Syr. hex: ܢܒܥ̈ܝ ܗܘܬ.
2 So I und L, dagegen Lee ܠܐ ܗܘܐ.
3 So I und L, dagegen Lee ܐܬܦܨܝ.
4 So I, dagegen L ܦܘܪܩܢܐ.
5 So I und L, dagegen Lee fügt ܗܘܐ hinzu.
6 So I und L, dagegen Lee hat an Stelle der beiden letzten Worte ܡܫܝܢ ܒܟܢܫܝܗܘܢ.

2 Wörtlich so Theodor col. 573 D: Ἐπειδὴ κἀκεῖνοι δίκην θηρίων κατ' ἐμοῦ τὸν θυμὸν αὐτῶν ἐξέτειναν· ἐπειδὴ ἅπερ εἰς τοὺς δοκίμους ἔπραττον ἱερέας, εἰς ἐμὲ προδήλως ἐτόλμων. οἷόν ἐστι τὸ πρὸς τὸν Σαμουήλ: οὐ σὲ ἐξουδενώκασιν, ἀλλ' ἐμέ.

3 Dasselbe Wort (ܗ̈ܘ ܡܫܝܚܐ) Barhebraeus, pag. 24, Zeile 27.

4 Fast wörtlich so Barhebr. pag. 24, Zeile 27.

ihm darbrachte.[1] Und auch jenes: „Sie wogen dar“ deutet auf die Vortrefflichkeit des guten Willens, denn mit der Wage wird die Vorzüglichkeit des Silbers geprüft.

XI, 13: „Ich warf sie in das Schatzhaus im Hause des Herrn“, indem dass auch der ganze Kampf, den sie zu bestehen hatten, (dem galt,) dass der Tempel von den Feinden nicht entweiht werde.[2]

XI, 14: „Ich brach“ ich breche.

XI, 15: „Die Geräte des törichten Hirten“[3] d. h. stelle in deiner Person den Typus des Zukünftigen dar.

XI, 17: „Dein rechter Arm möge verdorren etc.“ d. h. weil ihr euch nicht bekümmert habt um die Schwachen meiner Heerde[4], so sollt ihr an euren vorzüglichsten Gliedern von mir Schaden leiden.

Cap. XII.

XII, 3: „Alle, die auf ihn treten, werden sich ritzen“ d. h. so gering und leicht werden sie den Krieg mit ihm ansehen,[5] wie ein Mensch, der an den Wänden mit Einkratzen spielt. Der Grieche hat für (diese Worte)[6]: „Wer auf ihn tritt, der treibt einen Scherz“.

XII, 7: „Damit sich nicht erhebe der Ruhm des Hauses David etc.“ Nicht erhebt sich der Sieg der

[1] Wörtlich so Theodor, col. 577 A: Οὐκ ἀριθμὸν οὐδὲ ἐνταῦθα λέγων τὰ τριάκοντα, ἀλλ' ἵνα εἴπῃ, ὅτι πολλήν μοι τὴν εὔνοιαν ἀπέδωκαν.

[2] Fast wörtlich so Theodor, col. 577 B: εἰς τὸν οἶκον, ὑπὲρ οὗ δὴ ἅπαντα τὸν ἀγῶνα ὑβριζομένου παρὰ τῶν πολεμίων εἶχον.

[3] Mit der hierher gehörigen Fussnote des Textes stimmt Mâr Ephraem Tom. II, pag. 304 E überein: ܗܘܐ ܠܗ ܛܘܦܣܐ ܪܥܝܐ ܣܟܠܐ ܐܢܛܝܟܪܝܣܛܘܣ.

[4] Sachlich dasselbe Barhebr. pag. 25, Zeile 3.

[5] Sachlich ebenso Barhebraeus, pag. 25, Zeile 4 f.; ausserdem hat er wohl auch das Wort ܕܚܠܠܐ von Išô'dâdh entlehnt.

[6] Beachte, dass hier im Text etwas ausgefallen sein muss.

ܦܪܫܘ ܠܗ ܦܠܓܐ ܕܫܒܛܐ[1] ܐܬܪܥܝܬܐ ܕܢܣܒܘܢ ܠܗ܆ ܠܓܒܪܐ
ܕܪܡܐ ܕܢܘܒܛ ܠܗܘܢ ܠܘܡܒܠܐ ܡܟܬܒ ܢܘܟܪܝܐ. ܐܘ ܠܡܠܟܘܬܗܘܢ
ܠܗ ܐܝܟ ܣܒܪܬܗܘܢ. ܡܠܟܘ ܥܠܝܗܘܢ ܓܒܪ ܘܐܬܟܢܫܘ ܥܠܝܗܘܢ ܗܫܬܐ.
ܠܐ ܚܪܐ ܐܢܐ ܥܠܝܗܘܢ ܒܫܘܪܐ. ܘܐܫܠܡܘܢ ܠܝܘܢܝ̈ܐ ܐܠܗܐ ܕܫܡܝܐ.
ܟܕ ܐܠܗܐ ܥܠܝ ܣܓܝܐܬܐ[2] ܢܦܝܠܐ ܕܗܘܐ ܕܫܪܘ ܠܗ ܡܘܕܝܢ.
ܘܐܦ ܗܢܘ ܕܐܫܠܡܘܢ ܥܠܝ ܒܢܝܪܐ ܕܪܘܡܝ̈ܐ ܠܗܠ ܡܥܘܪܒܐ.
ܥܠ fol. 230b ܕܒܫܠܡܐ ܡܬܚܪܝܐ ܢܦܫܬܐ ܕܫܡܝܐ܂ ܗܢܘ
ܕܐܡܪܬ ܐܝܟ ܗܘ ܓܝܪ ܕܒܫܠܡܐ ܕܫܘܝܐ. ܒܗܢܘ ܕܐܦ ܥܠܝܗ
ܐܠܗܝܐ ܕܩܕܝܫ ܗܘܐ. ܕܠܐ ܢܬܚܪܒ ܗܝܟܠܐ ܡܢ ܒܒܠܝ̈ܐ. ܗܢܘ
ܕܐܡܪܝܢ. ܐܡܪ ܐܢܐ. ܗܢܘ ܕܡܠܟܐ ܕܪܥܝܐ ܒܘܪܐ[3] ܗ̄ܘ. ܢܩܘܡ ܒܐܘܪܫܠܡ
ܠܗܝܟܠܐ ܕܗܘܝܘ ܕܠܐܒܝ̈. ܕܐܝܟ ܕܗܢܘܢ ܢܚܒ[4] ܘܕܪܢ. ܗ̄ܘ.
ܥܠ ܕܠܐ ܢܚܙܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܕܗܪܟܢܐ ܕܝܠܗ. ܒܗܕܡ̈ܝܗܘܢ ܬܩܝܠ
ܐܡܟܢ ܢܗܘܐ ܡܢ ܟܕܘ. ܗܢܘ ܕܟܢܘܗܝ ܕܐܝܬܘܗ̄ ܡܬܚܕܬܢ
ܢܗܕܪ. ܗ̄ܘ. ܗܘܐ ܢܝܫܡ ܠܗܘܢ ܕܟܠܐ ܘܗܘܐ ܦܬܓܡܐ ܕܟܠܗܘܢ.
ܐܝܟ ܐܝܬ ܕܡܬܟܬܒ ܒܦܓܪܐ ܟܕ ܗܘܬܗ. ܡܘܬܐ. ܢܚܘܬ ܕܕܐܦ
ܒܗ. ܡܬܡܟܟܘ ܢܬܡܟܟ.[5] ܗܢܘ ܕܡܚܠܐ ܕܠܐ ܐܡܨܝ ܠܐܣܬܟܠܐ

---

1 So L, dagegen I ܕܫܒܛܘܬܐ.

2 So in Übereinstimmung mit dem griech. Theodor (πολλήν) I, dagegen L ܣܓܝܐܐ.

3 Hierzu haben I und L am Rande: ܪܥܝܐ ܒܘܪܐ ܩܕܡܝ̈ܐ ܐܢܛܝܟܪܝܣܛܘܣ ܐܡܪܝܢ = unter dem thörichten Hirten verstehen die Alten den Antichristen.

4 So I und L, dagegen Lee lässt dies Wort ausfallen.

5 So I und L, dagegen Syr. hex. an Stelle der beiden letzten Worte: ܡܝܒܫܘ ܢܝܒܫ.

Vorväter vom Hause David über diesen Ruhm, den in dieser Zeit die Makkabäer erringen.[1] Andere[2]: Nicht brüsten sich die Makkabäer, als hätten sie durch ihre eigne Kraft gesiegt, indem sie bekennen, dass Gott die Ursache ihres Sieges ist.

XII, 8: „Und es wird der Kranke unter ihnen sein wie David“, der den Goliath tötete.[3] „Und das Haus Davids wie Gott und wie der Engel vor ihnen“.

XII, 10: „Und sie werden auf mich blicken und werden um ihn trauern“. Der Ausleger bezieht das (ܚܛܗܘܢ) auf jene Sünde des Volkes, um deren Willen sie dem Unheil hingegeben wurden. Sie weinten nämlich und heulten und trauerten über sich, dass sie in die grosse Sünde gefallen, um deretwillen sie in die Hände der Feinde gegeben waren.[4] Und wie der Speer war ihnen das Schwert, sie zu durchbohren auf jegliche Art der Bosheit. Mâr Ephraem aber und die übrigen Lehrer deuten auf Judas den Makkabäer, den die Römer[5] im Kriege durchbohrten und töteten. Und es zerriss sich und trauerte und litt und klagte um ihn das ganze Volk.[6] Andere: Von den Siegen in ihren Händen blicken sie alle auf mich in ungeteilter Liebe, indem sie vor Schmerz aufschreien über die gerechten Priester, welche sie in Bosheit durchbohrt und getötet haben, und sie bereuen es und sind betrübt über ihre Bosheit. Der Wortlaut des Auslegers[7] also: Dann soll jene feind-

---

[1] Sachlich ebenso Barhebraeus pag. 25, Zeile 6 f.

[2] Zu diesen gehört Mâr Ephraem, cfr. l. c. pag. 305 B: ܠܐ ܗܘܐ ܒܚܝܠܗܘܢ، ܐܠܐ ܒܥܘܕܪܢܐ ܣܓܝܐܐ ܕܐܠܗܘܗܝ ܗ̇ܘ. ܟܠܐ ܕܒܝܕܗ ܡܡܟܟ ܘܡܬܪܡ.

[3] Wörtlich so Mâr Ephraem l. c. pag. 305 D und Barhebraeus pag. 25, Zeile 7.

[4] Das ist allerdings nur die Wiedergabe des Sinnes von Theodor l. c. col. 584 B und C und man erwartet in der That (cfr. weiter unten) den „Wortlaut des Auslegers“.

[5] Ephraem hat ܒܝܘ̈ܢܝܐ (ܝܘ̈ܢܝܐ) für ܪ̈ܗܘܡܝܐ. Ein Späterer konnte indess das Letztere leicht für das Erstere schreiben, da die „Byzantiner“ sich selbst, und zwar mit gutem Recht, Ῥωμαῖοι nannten.

ܕܟܠܗ ܕܡܢ ܘܕܫܪ̄ܐ ܗ̄ܘ. ܠܐ ܚ̇ܠܚܠܐ ܪܡܙܝܗܘܢ ܕܐܬܘܬܐ ܡܦܩܢܐ ܕܟܠܗ
ܕܡܢ. ܟܠܐ ܗܘܐ ܠܡܚܘܝܘ ܕܒܪܝܐ ܗܘܐ ܦܠܚ ܡܡܟܢܐ. ܐܝܟܢܐ.
ܠܐ ܟܠܗ ܡܫܬܥܒܕܝܢ ܡܡܟܢܐ.[1] ܐܝܟ ܗܘ ܕܒܣܝܡܘܬܗܘܢ ܪܟܢ.
ܒܡܫܬܥܒܕܝܢ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܒܟܠܗ ܕܪܡܙܝܗܘܢ. ܘܠܗܘܐ ܦܘܪܫܐ
ܕܟܠܗܘܢ ܐܝܟ ܕܡܢ ܕܡܛܠ ܚ̇ܝܘܒܢ. ܘܟܠܗ ܕܡܢ ܐܝܟ ܐܠܗܐ.
ܘܐܝܟ[2] ܡܠܐܟܐ[3] ܕܡܫܡܫܝܢ. ܗܢܘ ܕܚܘܙܝܢ ܠܟܠܢ ܘܢܛܪܝܢ
ܒܟܘܪܣܝܐ. ܡܫܡܫܢܐ ܕܝܢ. ܟܠܐ ܟܘܠܐ ܕܟܡܐ ܢܣܒ ܠܗ. ܗܘ
ܕܐܫܬܠܡܘ ܡܛܠܬܗ ܠܟܝܢܐ. ܚ̇ܟܝܡ ܗܘܐ ܚܝܘܢ ܘܡܫܠܡܝܢ
ܘܡܢܛܪܝܢ ܟܠܐ ܢܫܬܠܗܘܢ. ܕܢܚܠܝܢ ܕܟܘܠܐ ܒܟܝܢܐ. ܕܡܛܠܬܗ
ܘܐܬܪܝܢ ܒܒܠܢܪܒܐ ܐܫܬܠܡܘ. ܘܐܝܟ ܪܘܚܢܐ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܗܘܠܐ.
ܚ̇ܡܝܡܪܘ ܐܟܘ ܒܒܠܢܝܢܐ ܕܒܝܬܐ. ܡܪܝ ܐܦܪܝܡ ܕܝܢ ܘܡܦܪܫܐ
ܕܡܠܟܘܬܐ. ܟܠܐ ܚܘܝܐ ܡܡܟܢ ܡܫܡܫܝܢ ܕܕܪܒܗܘܢ ܪ̈ܗܘܡܐ
ܒܡܪܐ ܘܡܛܠܬܗܘܢ. ܘܡܬܐܒܪܝܢ ܘܡܪܝܡܝܢ ܘܚܠܦܝܢ ܘܡܬܐܟܠܝܢ
ܒܟܘܪܣܝ ܥܠܘܗܝ ܒܟܠܐ. ܐܝܟܢܐ. ܡܢ ܕܒܟܝܢܐ ܒܟܡ ܕܗܘܝܢ ܥܠܝܢܝܗܘܢ.
ܚܘܙܝܢ ܒܟܠܐ ܥܠܝܗܘܢ ܒܣܘܓܐ ܕܠܐ ܡܬܡܢܐ. ܡܢ ܚ̇ܝܠܐ ܡܢ ܣܓܝܐ
ܟܠܐ ܡܢܬܐ ܦܐܝܐ ܕܟܘܠܐ ܕܡܪܗ ܘܡܛܠܬܗ ܐܝܟ ܘܡܫܬܐܠܝܢ ܒܟܝܢܗܘܢ

---

1 So L, dagegen I lässt per hom. die Worte von ܐܝܟܢܐ an bis hierher ausfallen.

2 So I und L, dagegen Lee nur ܐܝܟ.

3 So I und L, dagegen Lee ܡܠܐܟܐ ܕܡܫܡܫܢܐ.

---

6 Sachlich ebenso Mâr Ephraem l. c. pag. 306 B und Barhebraeus pag. 25, Zeile 8 f.

7 Diese Stelle kann ich bei Theodor leider nicht finden. Doch beachte, dass ܡܛܠܬܐ zur Not auch „Sinn" heissen könnte.

selige Gesinnung, die sie gegen mich (hegen), erkannt werden. Die von Alters her ausserordentlich frech gegen mich handelten, die werden fühlen ihre Schande und Übertretung. Und reuig werden sie grosse Trauer veranstalten, weil sie die göttliche Hilfe, die ihnen zu teil wird, und die Stadt, der die alte Ordnung wiederkehrt, und das Gesetz und Priestertum sehen. Und notwendiger Weise bereuen sie in solcher Bekehrung, dass sie von Alters her in jene ganze Bosheit verfallen sind.

XII, 11: „Es wird der Trauer viel sein etc." d. h. über Judas, den Makkabäer, welches ein Gegenstück zu der Trauer ist, die um Josia stattfand, als er von Pharao dem Lahmen (2 reg. 23, 33) getötet war.[1] Und schön ist seine Vergleichung mit Josia, weil sie beide gerecht und eifrig waren und von den Händen heidnischer Könige getötet wurden. Der Hebräer liest: „Die Trauer des Hermon". Der Grieche: „Wie die Trauer um den Granatbaum, der in der Ebene abgeschnitten wird", d. h. es veranstalten die Kinder Israel eine Trauer, wenn sie von den Römern weggeführt werden, wie der Landmann trauert, wenn der Granatbaum abgeschnitten wird. Denn ein Baum ist dieser Liebliche und Schöne etc., besonders aber, wenn er Früchte trägt. Und von Natur hat er Majestät und Schönheit.[2]

Cap. XIII.

XIII, 1: „Es wird sein eine Quelle, die sich aufthut", deutet hin auf den Umschwung zum tugendhaften Leben, das man sich aneignet durch Jonathan, den Bruder des Judas Makkabäus,[3] welcher nach ihm auftritt, welcher

---

[1] Sachlich und zum Teil wörtlich dasselbe Ephraem l. c. pag. 306 C und Barhebraeus pag. 25, Zeile 10 f.

ܘܡܥܢܐ ܥܠܝ ܒܥܒܕܘܗܝ. ܛܒܐ ܕܡܫܡܫܐ ܗܘܐ. ܗܘܝܘ ܥܡ

ܗܠܝܢ ܕܕܒܫܘܠܐ ܕܥܠ ܡܛܠܬܗ. ܕܡܢ ܩܕܡ ܒܡܕܝܢܬܐ ܕܥܠܬܐ

ܐܢܛܝܘܟܝܐ ܟܠܗ. ܢܛܪܗܘܢ ܒܫܘܠܛܢܗܘܢ. ܘܡܬܕܒܪܢܘܬܗܘܢ.

ܘܡܢ ܡܛܠܬܗ ܕܐܢܛܝܘܟܘܣ ܘܡܕܝܢܬܐ ܕܥܠܬܐ. ܗܘ ܚܙܝܢ ܒܥܘܕܪܢܐ

ܐܠܗܐ ܕܟܠܗܘܢ. ܘܡܚܝܠܬܐ ܕܡܬܦܢܐ ܥܠܘ ܡܬܟܬܫܢܐ ܡܚܝܠܬܐ.

ܘܢܡܘܣܐ ܘܥܝܕܐ. ܘܠܐܣܪܐ ܥܡ ܦܘܠܚܢܐ ܗܢܐ ܡܛܠܬܗ. ܥܠܝ

ܕܡܢ ܩܕܡ ܟܠܐ ܗܘ ܥܠܝܗ[1] ܦܘܠܚܢܐ ܐܠܗܝܐ. ܗܘ ܕܐܬܬܚܝܒ

ܡܕܝܢܬܐ ܘܕܝܢ. ܗ̄. ܥܠܝ ܢܗܘܘܢ ܡܬܬܥܒ. ܕܦܘܠܚܢܐ ܒܡܕܝܢܬܐ

ܕܗܘܝܐ ܥܠܝ ܢܥܡܐ. ܡܢ ܐܬܘܕܝ ܡܢ ܦܪܨܘܦ ܢܝܫܐ. ܘܡܥܒܪ

ܕܡܢܗ ܒܢܥܡܐ. ܥܠܝ ܕܐܬܪܗܘܢ ܙܕܝܩܐ ܗܘܘ ܘܛܝܒܐ. ܘܡܢ ܐܢܫ

ܡܕܥܐ ܢܒܝܐ ܐܬܛܝܒܘ. ܒܒܪܢܫܐ. ܡܕܝܢܬܐ ܕܝܪܡܘܗ ܐܬܪ. ܢܘܚܐ.

ܐܝܟ fol. 231a ܡܕܝܢܬܐ ܕܟܠܗ ܪܘܡܝܐ[2] ܕܒܥܠܡܐ[3] ܡܬܦܝܣܐ.

ܗ̄. ܚܒܝܒ ܥܡ ܒܢܝ ܢܫܪܝܐ ܐܝܟܐ. ܡܢ ܡܥܠܝܢ ܡܢ ܪ̈ܘܡܝܐ.

ܐܝܟ ܐܡܪ ܕܐܬܐ ܡܢ ܡܬܦܝܣܐ ܒܗ ܪܘܡܝܐ.[4] ܥܠܝ ܕܐܝܟܢܐ ܕܗܘ

ܗܘܐ ܡܬܘܒܠ ܘܡܫܒܪܐ ܘܕܝܢ. ܢܬܪ ܕܝܢ ܡܢ ܛܒܝܢ ܦܠܘܬܐ. ܘܢܝܚܬܐ

1 So I, dagegen L ܥܠܝܗ.
2 I und L (sic) ܪܘܡܝܐ ܕܒܢܝ = des Römerreiches.
3 So I, dagegen L ܕܒܥܡܬܐ.
4 I und L haben an Stelle der beiden letzten Worte: ܡܢ ܪܘܡܝܐ.

2 Diese ganze Erklärung ist sinngemässes Citat aus Cyrill. Sie findet sich griechisch bei Migne l. c. col. 225a und syrisch im Codex Syro-hexapl. l. c. fol. 112r. am unteren Rande. Nach dem letztgenannten Texte habe ich Išô'dâdh emendiert.

3 Auch Ephraem (l. c. pag. 306F) und Barhebraeus pag. 25, Zeile 12 deuten hier auf Jonathan, den Bruder des Judas Makkabäus.

späht und die Stadt und das (Gottes-) Haus von dem Schmutz der Götzen reinigt. „Quelle“ aber hat er das Heil genannt, das durch seine Hände kam, wie sie ja (in Wirklichkeit) zu ihm hineilten, um den Durst (aus der Zeit) ihrer Bedrängnisse zu stillen.

XIII, 7: „Schwert“ der Griechen „wache auf über meine Hirten“, die sich keine Mühe gegeben haben, d. h. die bösen Richter des Volkes. „Mein Hirt und mein geliebter Mann“ d. h. dafür hält man ihn, obgleich er ein Feind meiner Gesetze ist. Durch einen aber deutet er auf viele. „Über die Führer“ d. h. über die Priester, die unter ihnen sind. Der Grieche: „Über die kleinen Hirten“.

XIII, 8 „Und zwei (Drittel) in ihr sollen weggerafft werden“ von Antiochus Epiphanes[1] „und nur ein Drittel soll darin übrig gelassen werden“ d. h. die wenigen, die wegen ihrer Vortrefflichkeit bewahrt werden sollen. „Und ich werde das Drittel, das übrig gelassen wurde“ ins Feuer der Trübsal „bringen und werde sie läutern“ im Feuer des Martyriums.

Cap. XIV.

XIV, 2: „Und es wird die Hälfte der Stadt in die Gefangenschaft hinausgehen etc.“ Er redet aber von jenem Drittel, von dem er sagte, dass es im Lande übrig gelassen wurde. Es erzählt nämlich das Buch der Makkabäer,[2] dass Antiochus, als er siegreich von Ägypten ausgezogen war, einen Vorwand gegen die Juden ergriff. Nicht, um mit ihnen zu kämpfen, sei er gekommen, sondern, um dem Herrn im Tempel zu opfern für den Sieg, den er (so sprach er) mir gegeben hat. Nachdem sie aber ihm (die Thore) geöffnet hatten und er eingetreten war, tötete er 40 Tausend und führte 40 Tausend in die Gefangenschaft.

ܐܦ ܠܗ ܗܘܕܪܐ ܘܫܘܦܪܐ. ܗܘ ܕܗܘܝܐ ܡܫܡܫܢܐ ܕܡܬܦܠܚ.
ܡܕܡ ܥܠ ܦܘܠܚܢܐ ܕܫܡܫܘܬܐ ܕܦܠܚ ܚܕ ܡܢܗ ܐܚܘܗܝ
ܕܗܘܝܐ ܡܫܡܫ ܕܩܐܡ ܡܢ ܩܕܡܘܗܝ. ܕܪܐܫ ܘܡܕܒܪܐ ܠܡܕܝܢܬܐ
ܘܠܒܝܬܐ ܡܢ ܛܝܒܘܬܐ ܕܦܠܚܢܐ. ܡܫܡܫܐ ܕܝܢ ܫܡܗ. ܠܫܘܪܝܐ
ܕܗܘܝܐ ܠܐܪܙܘܣ. ܐܝܟ ܕܟܠܗ ܦܘܠܚܢ ܗܘܐ ܠܡܦܩܘ ܙܒܢܐ
ܕܦܩܕܘܗܝ. ܗܟܢ ܕܚܘܝܢܐ ܐܬܐܡܪ ܥܠ ܩܘܡܬܐ[1] ܕܒܝܬ ܕܠܐ
ܐܬܦܫܪܘ. ܗ̄. ܕܢܫܠ ܟܣܦܐ ܕܒܝܬܐ. ܗܘ ܕܢܬܠ ܕܡܠܟܐ ܘܡܣܒܪܐ
ܢܣܒܝ. ܗ̄. ܡܫܠܡܢ ܗܘܝܐ ܡܢ ܐܠܗܘܗܝ ܒܥܒܕܐ ܕܢܦܫܗ.
ܒܗ ܕܝܢ ܕܝܢ ܢܡܘܣ ܥܠ ܩܢܛܐ. ܥܠ ܟܠܢܫܐ. ܗ̄. ܥܠ ܡܢܝܢܐ
ܕܐܢܫܝܗܘܢ. ܢܘܚܐ. ܥܠ ܩܘܡܬܐ ܕܒܝܬܐ.[2] ܘܬܒܥܝ ܡܢܝܢ ܕܒܗ
ܢܗܘܦܘܢ. ܡܢ ܐܢܛܝܘܟܘܣ ܐܦܝܦܢܝܣ.[3] ܘܬܘܠܕܬܐ ܢܡܠܟ ܒܗ.
ܗ̄. ܕܟܠܢܐ ܕܡܠܟܐ ܡܫܬܪܝܢܘܢ ܡܠܟܝܢ. ܘܐܬܒܢܝܘ ܒܬܘܠܕܬܐ
ܕܐܡܠܟ ܒܗܘܢ ܕܥܡܐ. ܘܐܬܪܘܦ ܐܢܘܢ ܒܗܘܢ ܕܡܘܕܝܢܘܬܐ.
ܘܢܦܘܩ ܦܠܝܓܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܒܩܛܠܐ ܘܒܙܢܐ. ܐܡܪ ܕܝܢ ܥܠ ܗܘ
ܬܘܠܕܬܐ ܕܐܡܪ ܕܡܠܟܝܢ ܒܐܪܥܐ. ܐܡܪ ܚܢܢ ܦܠܓܐ ܕܡܠܟܝܢ.
ܕܡܢ ܢܦܩ ܐܢܛܝܘܟܘܣ ܡܢ ܡܪܕܐ ܒܪܘܡܝܐ. ܐܝܟ ܒܟܠܗ ܠܝܘܕܝܐ.
ܠܗ[4] ܠܡܡܠܟܘ ܒܡܕܝܢ ܐܬܐ. ܐܠܐ ܠܡܕܒܪܘ ܠܡܠܟܐ ܒܡܕܝܢܬܐ

[1] So I, dagegen L ܬܬܟܢܫ und Lee ܟܢܫ.
[2] So I und L, dagegen Syr. hex. nur ܒܝܬ ܫܘܪܐ ܥܠ.
[3] So L, dagegen I 'ܦܫ'.
[4] I und L ܕܠܗ.

[1] Dieselbe Zeitbestimmung, aber auch sonst sachlich dieselbe Auslegung bietet Barhebraeus pag. 25, Zeile 15—18.

[2] Auch Ephraem l. c. pag. 308 E citiert zur Veranschaulichung 2 Makk. 5, 14, aber er malt nicht so frei aus wie Išô'dâdh.

XIV, 4: „Es wird sich spalten der Ölberg etc." d. h. Gott wird herabsteigen und hintreten auf den Berg und ihn erbeben machen, so dass es beiden Parteien infolge des oft wiederholten Erdbebens so vorkommt, als ob der Berg thatsächlich in zwei Hälften gespaltet wäre. Und er wird die Macedonier, die um ihn lagern, verwirren und vernichten und darnach die Hausgenossen erlösen.[1]

XIV, 5: „Und ihr werdet fliehen, wie ihr floht etc." Der Grieche: „Und es wird sich (wieder) schliessen die Spalte, die vor dem Erdbeben geschlossen war." Josephus[2] sagt: Als die Priester Ussia ermahnten, aus dem Tempel herauszugehen und sich nicht an Gott zu versündigen, ward er zornig und drohte ihnen den Tod an, wenn sie nicht schweigen würden. Inzwischen aber zerriss das Erdbeben den Erdboden und als der Tempel geborsten war, leuchtete ein heller Blitz auf und traf sein Antlitz und im selben Augenblicke war er voll von Aussatz. Vor der Stadt aber bei der sogenannten Spalte des Berges spaltete sich die westliche Hälfte desselben ab und, nachdem sie über vier Stadien in die Tiefe gefallen war, machte sie Halt bei dem östlichen Berge, so dass auch die Strassen und die königlichen Gärten zerstört wurden. — ※ Und jener Stier, der nach dem Vorbilde in der Wüste gemacht worden war, brüllte laut und es fand ein grosses Sterben unter dem Volke statt.[3]

„Und es wird eintreten der Herr, mein Gott u. s. w." d. h. er wird erscheinen zu unserer Hülfe, indem geführt werden von ihm die unsichtbaren Heerschaaren, die er „Heilige" nennt.

---

[1] Sachlich ebenso, und zwar unter Nennung der Macedonier, Barhebraeus pag. 25, Zeile 19.

[2] Der ganze Passus bis ※ findet sich Josephus Antiquit. IX, § 10 Ende. Išô'dâdh hat ihn fast wörtlich aus dem Codex Syro-hexpl. (l. c.

ܣܠܩ ܙܒܢܐ ܕܝܘܒܝܠ. ܡܢ ܕܝܢ ܕܦܠܛܘ ܠܗܘ ܡܚܠܐ. ܣܢܝ
ܐܪ̈ܒܥܝܢ ܐܠܦܝ̈ܢ. ܘܡܢܝܢܐ ܐܪ̈ܒܥܝܢ ܐܠܦܝ̈ܢ. ܗܘ ܕܡܬܦܠܓ ܗܘܐ ܕܪ̈ܟܫܐ
ܘܕܡܢ̄. ܗ̄. ܢܣܒܐ ܠܠܘܐ ܘܢܩܘܡ ܟܠܗ ܗܘܐ ܘܢܬܒܥܘܢ. ܐܝܟ
ܕܢܫܬܒܩ ܠܐܬܪ̈ܘܗܝ ܠܩܪܒܐ ܡܢ ܡܫܬܘܬܐ ܕܢܟܠܐ. ܕܐܝܟ ܗܘ
ܕܡܬܦܠܓܝܢ ܐܬܦܠܓ ܗܘܐ ܠܫܒ̈ܛܐ. ܘܢܦܩܘ ܠܡܥܪ̈ܒܢܘܬܐ ܕܝܘܪܕܢܢ
ܚܪ̈ܘܒܘܗܝ ܦܝܠܝܩܣ ܐܝܟ ܕܡܢ ܢܗܪ̈ܘܗܝ ܠܡܕܝܢ̈ܬܐ. ܘܐܬܡܢܝܘ ܐܝܟ
ܕܥܠܡܗܘܢ ܘܕܡܢ̄. ܡܢܝܢ. ܘܢܫܬܘܐ ܒܫܢܝܐ[1] ܕܐܫܬܘܐ ܡܢ ܡܢܝܢ
ܙܘܓܐ[2] ܕ̄. ܐܡܪ ܝܘܣܝܦܘܣ. ܕܡܢ ܡܫܡܠܝܢ ܒܥܘܕܠ ܟܢܘܫܬܐ
ܠܫܒܥ ܡܢ ܝܘܒܠܐ ܘܠܐ ܢܚܝܠܐ ܠܟܠܗܘܢ. ܕܝܢ ܘܟܠܝܢ ܠܗܘܢ
ܡܘܬܐ. ܐܢ ܠܐ ܢܫܬܠܡܘܢ. ܚܝܠܐ ܝܘܒܝܠ ܕܝܢ. ܙܘܓܐ ܕܒܫܢܬ ܠܐܪܒܥܐ.
ܘܟܕ ܐܬܦܠܓ ܝܘܒܠܐ. ܠܫܒܥܐ ܕܫܢ̈ܝܐ ܐܬܡܠܝ. ܘܟܠܗ ܐܦܩܘܢ
ܡܢܝܐ. ܘܟܠܗܝܢ ܡܢܝܢ ܫܢ̈ܝܐ ܠܟܘܢ. ܡܢܝܢ ܕܝܢ ܡܫܡܠܝܐ. ܟܠܐ
ܗܘ ܕܡܬܦܠܓܐ ܠܫܢ̈ܝܐ ܕܝܘܒܠܐ. ܐܬܐܡܪ ܦܠܓܘܗ̄ ܕܝܘܗ ܕܡܬܡܫܡܠܝܐ.[3]
ܘܡܢ ܚܡܫܝܢ ܟܠܐ ܐܪܒܥܐ ܐܦܝܪܘ. ܟܠܗ ܗܘܐ ܡܢܝܢܐ ܦܨܚ[4]:
ܐܝܟܐ ܕܐܦ ܡܫܬܒܩܢܐ ܒܫܠܡܐ. ܘܦܪ̈ܝܫܐ ܡܫܬܩܠܐ. ܘܐܬܪܐ ܗܘ
ܕܟܢܫ ܒܛܘܦܣܐ ܗܘ fol. 231b ܕܫܒܫܬܐ. ܬܘܒ ܠܐ ܢܫܬܠܚܐ.

[1] I und L ܚܠܦ.

[2] So I und L, dagegen Syr. hex. hat an Stelle der drei letzten Worte: ܡܢ ܦܪܘܣܘܣ ܕܙܘܓܐ.

3 I und L ܠܡܫܡܠܝܐ.

4 I und L (aber auch Cod. Syr. hex.) ܦܨܚ.

fol. 112 v. unterer Rand) genommen. Auch Barhebraeus pag. 25, Zeile 20—22 citiert ihn in freier, abgekürzter Weise.

3 Dieser letzte Satz findet sich weder bei Josephus noch auch an der citierten Stelle im Codex syrohexaplaris.

XIV, 6: „Nicht wird Sonnenlicht sein, sondern Kälte und Frost". >>> Nicht in Wirklichkeit wird das sein, sondern es wird ihnen so vorkommen, wie er zu sagen pflegt: „Die Sonne wird sich verfinstern und die Sonne wird ihnen untergehen u. s. w." D. h. diejenigen, die von Bedrängnissen ergriffen sind, haben auch nicht die geringste Empfindung von Licht. So auch hier. Wegen der Grösse der Ereignisse meinen die Menschenkinder, sie sähen kein Licht,[1] sondern wie bei Frost und Kälte klappern ihnen, während sie zittern, die Zähne vor der Grösse der Bedrängnisse, cfr. jenen Ausspruch unseres Herrn: „Weinen und Zähneklappen" (Matth. 8, 12).

XIV, 7: „Nicht Tag und nicht Nacht" d. h. vor der Menge der Bedrängnisse, als ob keine Nacht und kein Tag wäre.[2] „Und jener Tag wird erkannt werden" d. h. nach seinem Wohlgefallen wird sich erfüllen alles, was an ihm eintreten soll, sei es das Gericht über die Feinde, sei es die Erlösung der Hausgenossen.[3] „Um die Abendzeit wird es Licht sein" d. h. wenn die Feinde getötet sind,[4] wird endlich das Licht des Heils für die Hausgenossen aufgehen.

XIV, 8: „Es werden lebendige Wasser von Jerusalem ausgehen", d. h. die lebendig machende Lehre[5] wird

---

[1] Von >>> an fast wörtlich so Theodor, col. 589 C—D: Οὐ φῶς ὄντως καὶ ψύχος καὶ πάγος λέγει, ἀλλ' ὥσπερ εἴωθεν λέγειν, ὅτι ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται, καὶ δύσεται αὐτοῖς ὁ ἥλιος, καὶ ὅσα τοιαῦτα, ὡς τῶν ἐν συμφοραῖς ὄντων οὐδεμίαν αἴσθησιν τοῦ φωτὸς λαμβανόντων, ἀλλ' ὥσπερ ἐν σκότῳ τινὶ τότε εἶναι δοκούντων. Οὕτω κἀνταῦθά φησι. Δόξουσι μὲν γὰρ ὑπὸ τοῦ μεγέθους τῶν γινομένων etc.

[2] Fast Wörtlich so Theodor col. 592 A: ἐπικρατούντων μὲν γὰρ τῶν κακῶν . . . . . ὡς μηδεμίαν εἶναι νυκτός τε καὶ ἡμέρας διαφοράν.

[3] Wörtlich so Theodor, col. 592 A: κατὰ γνώμην αὐτοῦ τὰ τοι-

ܘܗܘܝܐ ܡܬܘܠܕܐ ܐܪܐ ܒܡܦܩܐ. ܘܒܡܘܬܐ ܡܢܝܐ ܐܠܝܗܝ ܘܗ̄. ܗ̄.
ܡܬܚܣܪܐ ܠܒܘܪܢܝ[1] ܡܢ ܕܒܢܝܢ ܒܡܕܗ ܣܢܩܘܬܐ ܠܐ ܡܬܚܣܪܢܬܐ
ܓ. ܡ̄ܢ. ܕܠܗܘܢ ܦܪܐ ܡܪܝܡܐ * ܠܐ ܢܗܘܐ ܢܗܘܪܐ. ܐܠܐ ܒܪܢܫܐ ܘܝܠܝܕܐ.
ܠܗ ܕܒܥܪܐ ܗܘܝܢ ܗܠܝܢ. ܐܠܐ ܕܗܘܝܐ ܢܬܬܠܒܪ ܒܗܘܢ ܐܝܟ
ܕܡܢ ܒܓܠܝܬܐ. ܕܝܡܝܢܐ ܒܡܦܩܐ. ܘܠܒܪ ܒܗܘܢ ܝܡܝܢܐ ܘܕܝܪ.
ܗ̄. ܕܐܠܗܐ ܕܐܣܝܒ ܒܡܩܕܡܬܐ. ܐܦܠܐ ܚܕܐ ܦܠܓܘܬܐ ܕܢܗܘܪܐ ܡܡܠܠܝܢ.
ܗܘܝܐ ܘܐܝܟ. ܕܡܢ ܐܘܟܠܐ ܠܗܘܢ ܕܐܠܗܐ ܕܗܘܝܢ. ܢܫܡܪܘܢ ܒܢܝܢܫܐ
ܕܠܐ ܢܬܠܘܢ ܢܗܘܪܐ. ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܒܪܢܫܐ ܘܝܠܝܕܐ ܡܢ ܐܒܝܢ. ܒܠܚܘܕ[2]
ܥܠܝܗܘܢ ܡܢ ܐܘܟܠܐ ܕܒܩܕܡܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܡܪ ܡܪܝ. ܒܗܠܐ ܠܗܘ
ܘܣܘܪܝܐ ܩܠܐ[3]. ܠܐ ܠܚܝܠܐ ܘܠܐ ܐܡܗܘܬܐ. ܗ̄. ܡܢ ܗܘܦܟܐ ܒܩܕܡܬܐ.
ܐܝܟ ܗܘ ܕܠܐ ܠܚܝܠܐ ܘܠܐ ܐܡܦܩܐ. ܘܡܦܩܐ ܗܘ ܠܡܗܘܐ. ܗ̄. ܐܝܟ
ܕܒܢܝܗ ܡܬܡܠܝܐ ܡܦܩܐ ܕܗܘܝܐ ܒܗ. ܠܝ[4] ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܒܠܒ̈ܒܐ.
ܐܦ ܦܘܪܢܣܐ ܕܒܪ̈ܝܬܐ. ܗܘ ܕܠܒܢܝ ܐܡܪܐ ܢܗܘܝܐ ܢܗܘܪܐ. ܗ̄. ܡܛܠ
ܕܐܬܝܗܒ ܒܠܒܒܐ ܒܡܘܠܕܐ ܚܕܐ ܢܗܘܪܐ ܕܦܘܪܢܣܐ ܠܒܪ̈ܝܬܐ.
ܗܘ ܕܢܗܘܘܢ ܡܬܠ ܣܬܐ ܡܢ ܐܘܪܫܠܡ. ܗ̄. ܡܬܚܡܘܬܐ ܡܣܝܢܬܐ
ܡܬܥܒܪܐ ܡܢ ܡܘܬܐ ܒܢ̈ܝܢܫܐ. ܗܘ ܕܦܠܚܘܗܝ ܠܗܘܡܠܠܐ ܡܠܐ[5]

1 So I, dagegen L ܠܟܘܪܢܝ.
2 So I, dagegen L ܕܒܠܚܘܕ.
3 So L, dagegen I lässt dies Wort ausfallen.
4 I und L ܐܝܟ.
5 So I und L, dagegen Lee hat für die beiden letzten Worte nur ܠܡܠܐ.

αὔτα ἐν αὐτῇ γενέσθαι, ἐπὶ τιμωρίᾳ μὲν τῶν ἐναντίων, σωτηρίᾳ δὲ τῶν οἰκείων. Sachlich dasselbe Barhebr. pag. 25, Zeile 23 f.

4 Fast wörtlich so Barhebr. pag. 25, Zeile 24.

5 Sachlich und zum Teil wörtlich dasselbe Barhebr. pag. 25, Zeile 25.

von den auserwählten Priestern verkündigt werden: „Ein Teil davon gegen das (östliche) Meer u. s. w." d. h. sie (die Lehre) wird von dem Volke ausgegossen und hinübergetragen werden auch zu den Völkern im Osten und Westen.[1] „Sommer und Winter" d. h. beständig. Der Grieche (schreibt): „(Zu dem) ersten und letzten Meere", indem er das erste Meer die Leute von damals nennt, das letzte dagegen ihre Nachkommen,[2] d. h. nicht für jene allein, sondern auch für die Geschlechter, die nach ihnen kommen, passt sie.

XIV, 1: „Wiederum einen Bannfluch wird es nicht (mehr) geben" d. h. weder soll unter uns Bosheit erfunden werden, noch auch einer, der Gotte fremd ist, cfr.: „Jeder, der unsern Herrn nicht liebt, der sei verflucht" (1 Cor. 16, 22).[3]

XIV, 10: „Von Gibea" das nördlich davon liegt, „bis Rimmon, das im Süden liegt."[4]

XIV, 12: „Folgendes wird die Plage sein, mit welcher der Herr schlagen wird u. s. w." spricht er vom Hause Gog.

XIV, 13: „Es wird sich heften die Hand des Einen an die Hand des Andern" d. h. so grosse Verwirrung wird sie ergreifen, dass jeder von ihnen nicht einmal prüft, ob er seine Hand gegen seinen Genossen ausstreckt, sondern meint, dass er sich einem Fremden naht.[5]

XIV, 14: „Auch Juda wird in Jerusalem gegen das Haus Gog kämpfen" durch jenen Serubabel aus dem Stamme Juda.[6]

XIV, 20: „Von dem Zaum der Rosse" deutet auf alle Waffenrüstungen, welche die Israeliten aus der

---

[1] Sachlich dasselbe Barhebr. pag. 25, Zeile 26.

[2] Fast wörtlich so Theodor, col. 592 B: θάλασσαν μὲν γὰρ πρώτην τοὺς τότε λέγει· ἐσχάτην δὲ τοὺς μετ' ἐκείνους.

ܘܐܡܪ. ܗ̄. ܡܫܬܥܐ ܘܡܬܚܠܠܐ ܡܢ ܟܠܢܐ. ܐܦ ܙܢ ܒܟܬܒܐ[1]
ܕܡܬܝܠܕܐ ܘܡܬܒܪܢܫܐ. ܡܛܠ ܡܘܬܐ. ܗ̄. ܐܡܬܝ ܕܡܝܬ. ܡܘܬܐ.
ܡܘܬܐ ܩܫܝܐ ܡܘܬܐ ܐܝܢܐ ܐܡܪ. ܡܢ ܡܘܬܐ ܩܫܝܐ ܠܟܠܗܘܢ
ܕܡܘܬܝܢ[2] ܥܡܗܘܢ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ ܠܟܠܗܘܢ ܕܚܠܝܦܝܢ. ܗ̄. ܠܗ ܠܟܠܗܘܢ
ܚܠܦ ܗܠܝܢ ܡܚܘܬܐ ܕܐܬܝ ܥܠܝܗܘܢ ܢܫܐ. ܗܘ ܕܐܡܪ ܚܪܡܐ ܠܐ
ܢܗܘܐ. ܗ̄. ܠܐ ܢܬܚܪܡܘܢ ܡܢ ܐܘܡܬܐ. ܐܠܐ ܕܢܬܦܢܘܢ ܠܐܠܗܐ. ܐܝܟ
ܗܘ ܕܐܦ ܕܠܐ ܐܢܫ ܠܟܢܥܢ ܢܗܘܐ ܚܪܡ. ܡܢ ܗܟܝܠ ܕܦܘܪܥܢܘܬܗ
ܡܢ ܚܪܡܐ ܕܒܠܥܕܝܢܘܬܐ.[3] ܗܘ ܕܐܡܪ[4] ܡܚܘܬܐ ܕܢܡܚܐ ܡܪܝܐ
ܘܐܡܪ. ܟܠܗ ܕܒܬܪ ܗܟܝܠ ܐܡܪ. ܗܘ ܕܐܬܐܡܪ ܐܝܟܢܐ ܒܝܫܐ
ܕܫܚܩܘܢ. ܗ̄. ܗܕܐ ܗܘܬ ܠܗܘܢ ܐܦܠܐ ܐܝܟ. ܐܝܟ ܕܟܠܗ
ܡܫܬܓܫܝܢ. ܐܠܐ ܡܢ ܟܠܗ ܫܚܩܘܢ[5] ܩܕܡ ܐܝܟܢܐ ܢܫܬܓܫ. ܗܠܐ
ܢܫܬܓܫ ܕܠܚܒܪܗ ܗܘ. ܘܐܦ ܢܗܘܐ ܕܢܫܬܠܛ ܒܐܘܪܚܗ ܠܗܘ
ܕܟܠܗ ܗܟܝܠ. ܡܢ ܙܘܪܥܐ ܗܘ ܕܐܦ ܥܠܝܐ ܕܢܗܘܐ. ܡܢ

[1] So L, dagegen I mit einem ܝ.
[2] So L, dagegen I ܕܡܝܬܝܢ.
[3] So L, dagegen I ܥܕܝܢ' und Lee ܥܕܝܢܘ'.
[4] So I und L, dagegen Lee fügt ܠܗܘܢ hinzu.
[5] So I, dagegen L lässt dies Wort ausfallen.

3 Wörtlich so Theodor, col. 592 C: Οὐδεὶς ἔσται λοιπὸν ἐν τῷ ἔθνει ἀσεβείᾳ χαίρων, οὐδὲ ἀπηλλοτριωμένος θεοῦ........ὡς......εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, ἤτω ἀνάθεμα. Sachlich dasselbe Barhebr. pag. 25, Zeile 27.

4 Wörtlich so Ephraem, pag. 310 E.

5 Wörtlich so Theodor, col. 593 A: Τοσαύτη αὐτοὺς ἀθρόα...... ἔκστασις λήψεται, ὥστε ἕκαστον ἐπὶ τὸν πλησίον τρέποντα τὴν οἰκείαν χεῖρα μηδὲ τοῦτο εἰδέναι, ἀλλ' οἴεσθαι ἀλλοτρίων ἐφάπτεσθαι.

6 Sachlich dasselbe Theodor, col. 593 B.

Beute des Hauses Gog für Gott aussondern;[1] wie David mit dem Schwerte Goliaths that[2] und die Philister mit der Rüstung Sauls, die sie der Astarte, d. h. der Venus aussonderten. „Und die Kessel“, welche die Feinde für ihren Gebrauch (mit sich) tragen und nun die Israeliten Gotte darbringen, werden zahlreich und heilig sein, wie die Opferschalen vor dem Altar.[3] Durch „Kessel“ weist er auf alle Geräte hin.

XIV, 21: „Kein Kananiter soll (mehr) sein u. s. w.“ d. h. der es gleich macht und zu vergleichen ist den bösen Gebräuchen der Kananiter, cfr. jenes Wort des Hosea (12, 8): „Die Wage des Betruges ist in der Hand Kanaans u. s. w.“[4] Der Hebräer liest „Kaufmann“ (für „Kananiter“.)

Zu Ende ist die Prophetie des Sacharja.

---

[1] Das klingt an Theodor, col. 596 A an: ἠβουλήθη τὰ λοιπὰ ὅπλα ..... εἰπεῖν, ἅπερ οὖν ἀνατιθέναι ἤμελλον. Sachlich ebenso Barhebr. pag. 25, Zeile 28 f.

[2] Auch hier Anklang an Theodor, col. 596 A: οἷον πεποίηκεν ὁ μακάριος Δαυῖδ μετὰ τὴν τοῦ Γολιὰθ ἀναίρεσιν, τὸ ξίφος ἀναθεὶς τῷ θεῷ. Sachlich ebenso Barhebr. pag. 25, Zeile 29 f.

ܦܣܘܬܐ[1] ܕܡܫܘܚܬܐ ܐܡܪ ܥܠ ܬܓܪ̈ܘܗܝ ܡܐܢ̈ܐ ܚܕܐ ܕܦܪܝܫ
ܡܫܬܒܠܐ ܠܐܠܗܐ ܡܢ ܒܝܬܐ ܕܟܠܗ ܥܡܐ. ܐܝܟ ܕܥܒܕ ܕܘܝܕ
ܠܫܡܫܐ ܕܝܘܒܝܢ ܘܦܠܚ̈ܘܬܐ ܒܟܝܢܗ ܕܐܠܗܐ ܕܦܪ̈ܫܘܗܝ
ܠܐܠܗ̈ܐ. ܗ̄. ܒܥܒܕܬܐ. ܘܐܢܘܢ ܡܪܝܐ ܕܐܬܬܢܝ ܒܥܒ̈ܕܐ
ܒܚܝܠܗܘܢ. ܘܡܢ ܡܡܪܚܢ ܡܫܬܒܠܐ ܠܐܠܗܐ ܦܠܚ̈ܝܢ ܘܡܬܪܚܡܝܢ
ܐܝܟ ܦܬܟܪܐ ܕܡܢܗ ܡܬܒܥܐ. ܒܪ ܡܪܝܐ ܥܠ ܥܡܗܘܢ ܡܐܢ̈ܐ
ܓ̈ܒܝܢ. ܗܘ ܕܠܐ ܢܗܘܐ[2] ܒܚܝܠܐ[3] ܘܕܥܪ. ܗ̄. ܕܡܕܝܢܐ ܘܡܠܟܘܬܐ
ܒܐܬ̈ܐ ܒܬܐ ܕܡܠܟ̈ܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܗܘܫܥ. fol. 232a ܡܡܠܠܐ
ܕܒܥܠ ܒܐܝܕܗ ܕܒܢܝ ܘܕܥܪ. ܒܟܢܥܢ. ܠܟܢܥܢ ܐܡܪ

܀ ܫܠܡ ܢܒܝܐ ܕܗܘܫܥ. ܀

---

1 So I und L, dagegen Lee ܦܣܘܬܗ.
2 So I und L, dagegen Lee fügt ܗܘܐ hinzu.
3 So I und Lee, dagegen L mit Sĕyâmê.

---

3 Fast wörtlich dasselbe Barhebr. pag. 26, Zeile 1 f.
4 Sachlich und zum Teil auch wörtlich Theodor, col. 596 D: Οἱ τοῦ Ἰσραὴλ τοῦ πρὸς ἀσέβειαν ἤ τινα μοχθηρίαν νεύειν ἠθῶν.... οὕτω καὶ ὁ μακάριος Ὡσηὲ λέγει· Χαναὰν, ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ etc. Sachlich dasselbe Barhebr. pag. 26, Zeile 3.

Appendix.

Die Auslegung der Psalmen 16. 22. 68. 69. 72. 45.

Abkürzungen:

Th^b. = der Psalmenkommentar des Theodor von Mopsuestia in syrischer Bearbeitung, wie er im Berliner Manuskript Sachau 215 vorliegt und von Baethgen in Z. A. W. 1885 pag. 53—101 beurteilt worden ist.

Barhebr. = die Scholien des Barhebraeus zum Psalter, die mir leider nicht in der von de Lagarde (Praetermissorum libri duo, 1879) besorgten Ausgabe, sondern nur im Manuskript Brit. Mus. Add. 23596 zugänglich waren.

NB. Eine genaue Bestimmung des Theodor'schen Eigentums in den hier veröffentlichten Abschnitten aus dem Psalter ist vor der Hand noch nicht möglich, da der im Pariser Cod. Coislianus 12 enthaltene noch unverstümmelte Commentar Theodors zu Pslm. 32—60 (cfr. Lietzmann, der Psalmencommentar Theodors von Mopsuestia, in Sitzungsberichte der Königl. Preuss. Ak. der Wissensch. 1902, XVII) noch nicht veröffentlicht ist und Th^b., ähnlich wie der von Ascoli herausgegebene lateinische Psalmencommentar Theodors (Il codice Irlandese dell' Ambrosiana, Roma 1878 = Archivio Glottol. ital. V) ausser einem irgendwie bearbeiteten Theodor noch andere unbekannte Quellen benutzte (cfr. Baethgen, l. c. pag. 101). Auch das lässt sich noch nicht entscheiden, woher eigentlich Th^b. das Theodor'sche Eigentum entlehnte. Wenn er pag. 124, Fussnote 1 und pag. 149, Fussnote 3 den Išôʿdâdh'schen Text nicht zufällig paraphrasierte, so bietet er an diesen Stellen — vorausgesetzt dass sie wirklich Theodorisch sind — eine ausführlichere Form Theodor's als Išôʿdâdh und weist damit auf eine andere uns unbekannte Bearbeitung des Mopsuesteners zurück.

Psalm XVI.

XVI, 2: Der Hebräer (hat) für: „Mein Gutes kommt von Dir“ „Und meine Güte ist nicht über dich hinaus,“ d. h. Du bedarfst nicht mein Eigentum, da du ja mein Wohlthäter bist allezeit.[1] Auch der Grieche: „Und mein Gutes brauchst du nicht.“

XVI, 3: „Die Heiligen im Lande“ nennt er die Vornehmen und Grossen und Gewaltigen der Völker, die sie umgeben und sie bedrängen. Alles was abgesondert ist von seinem Nächsten und sich hervorhebend, nennt der Hebräer heilig.[2] Symmachus sagt für „Heilige“ „Vollkommene“. „All mein Wohlgefallen“ und mein Begehren habe ich ausgewirkt „an ihnen“, da ich sie mit meinen Händen vernichtete. Und wenn sie später wiederum nach unserer Herrschaft begehren sollten,[3]

XVI, 4: „sollen ihre Schmerzen viele sein“ d. h. es sollen ihnen in unmittelbarer Folge andere Leiden und Bedrängnisse zu den ersteren durch Heimsuchung von Gott hinzugefügt werden.[4] Der Hebräer: „Es werden viel

---

[1] Das ist natürlich Erklärung des Pešitto-Textes.

[2] Th^b. fol. 18a, Zeile 10f. kürzer, aber unter deutlichen Wortanklängen also: ܩܕܝܫܐ ܩܪܐ ܠܡܠܟ̈ܐ ܕܥܡܡ̈ܐ ܕܚܕܪ̈ܝܗܘܢ. ܐܝܟ ܕܦܪܝܫܝܢ ܡܢ ܣܪܟܐ. ܟܠ ܕܡܦܪܫܝܢ ܗܘܘ ܪܘܪ̈ܒܐ ܘܚܣ̈ܝܢܐ.

3 Fast wörtlich so Th^b. fol. 18.a, Zeile 13 f.: ܕܥܠܘ ܕܝܢ ܗܘܘ ܒܗܘܢ ܒܟܒܪܐ. ܘܐܦܢܐ ܐܢܘܢ ܒܣܝܦܐ ܕܐܠܗܝ. ܐܝܟ ܕܒܥܘ ܠܡܫܬܠܛܘ.... Barhebraeus fol. 120b, Zeile 1 fasst das Ganze in folgende Glosse ܐܫܬܡܠܝ ܕܝܢ ܒܐܒܕܢܗܘܢ.

4 Kürzer, aber unter deutlichen Wortanklängen Th^b. fol. 18a, Zeile 15f.: ܐܣܬܓܝ ܟܐܒܐ ܥܠ ܩܕ̈ܡܝܐ.

ψ 16.

ܒܡܙܡܘܪܐ. ܢܛܪ ܠܡܠܟܐ ܡܢ ܒܥܠܝ ܕܒܒ fol. 286b, 5
ܘܛܒܘܬܐ ܕܠܝ ܠܐ ܐܝܬ. ܗ̄. ܠܐ ܣܢܝܩ ܐܢܬ ܥܠ ܕܝܠܝ.
ܕܐܬܠܝܢ ܒܗ ܡܛܠܬܐ ܒܒܠܟܝ. ܐܦ ܗܘܝܐ. ܘܛܒܘܬܐ ܠܐ
ܣܢܝܩ ܠܝ.[1] ܩܕܝܫܐ ܕܒܐܪܥܐ[2] ܦܪܐ. ܠܡܫܡܫܐ ܘܬܘܪܥܐ.[3]
ܘܣܓܕܬܐ ܕܥܡܡܐ ܕܡܫܝ̈ܚܘܗܝ ܕܐܠܗܝܢ ܠܗܘܢ. ܠܟܠ ܡܕܡ ܕܝܢ
ܕܦܪܝܫ ܡܢ ܚܛܗܐ ܘܡܢܟܠ. ܩܕܝܫܐ ܩܪܐ ܒܡܙܡܘܪܐ. ܣܘܡܟܘܣ
ܠܘܬ ܩܕܝܫܐ ܡܫܡܫܢܐ[4] ܐܡܪ. ܡܠܘ ܠܟܘܢ ܕܥܒܕܘ ܘܪܓܬܐ
ܒܟܒܐ ܗܘܘ. ܒܐܘܟܒܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ. ܘܠܐ ܗܘܐ ܢܟܘܢ ܠܗܪܦ
ܠܡܙܡܘܪܐ. ܢܣܓܘܢ ܟܐܒܝܗܘܢ. ܗ̄. ܢܬܐܣܦܘܢ ܠܗܘܢ ܐܝܟܢܐ
ܢܫܐ ܘܐܘܠܕܢܐ ܐܚܪܢܐ ܥܠ ܩܕܝܫܐ. ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܡܢ ܠܐܠܗܐ.
ܒܡܙܡܘܪܐ. ܢܣܓܘܢ ܦܠܚܝܗܘܢ ܘܐܘܬܪܘ ܒܬܪܗܘܢ. ܗ̄. ܒܗܘܢ
ܘܒܦܠܚܝܗܘܢ ܠܝܡܐ. ܕܠܐ ܢܐܘܬܪܘܢ ܒܡܣܓܝܢ ܠܗܘܢ. ܘܠܐ
ܐܝܟܐ ܢܩܒܠܘܢ ܡܢ ܕܡܐ ܐܦܠܐ ܢܩܒܠܘܢ. ܕܒ̈ܚܐ ܕܦܠܚܝܗܘܢ.
ܢܟܠܐ ܢܩܠܘ ܠܝ. ܗ ܦܠܐ ܠܡܪܐ ܕܡܬܥܠܐ. ܗ̄. ܐܪܥܐ

---

[1] So L, dagegen Syr. hex. ܡܛܠ ܕܛܒܬܐ ܕܝܠܝ ܠܐ ܣܢܝܩ ܐܢܬ.
[2] So L², dagegen L¹ ܕܒܐܪܥܐ.
[3] L ܘܬܘܪܥܐ.
[4] So L, nach Syr. hex. hat auch Symmachus ܩܕܝܫܐ.

sein ihre Götzen und sie laufen ihnen nach" d. h. sie und ihre Götzen werde ich vernichten, dass sie nicht eilen, sie anzubeten. „Und nicht will ich darbringen ihre Trankopfer von Blut." Wie sie selbst sind ihre Trankopfer, der Stolz ihrer Götzen.

XVI, 6: „Die Messschnüre sind mir gefallen" d. h. ein trefflicher Anteil ist's, der mich getroffen hat, d. h. das Land der Verheissung ist (von) mir sehr geliebt. (Der Ausdruck ist gewählt), dieweil durch Messschnüre das Land von Josua, dem Sohne Nuns, verteilt wurde[1] und durch Messschnüre die Ländereien überall vermessen werden.

XVI, 7: „Der mich beraten hat" d. h. du gabst mir das Gesetz, das mich berät und unterweist in Betreff dessen, was ich thun und lassen soll.[2] „Nächte" nennt er die Bedrängnisse[3] und „Nieren" die Gedanken, indem dass sie die Bewegungen der Begierde erzeugen, die unserer Natur eingepflanzt ist.

XVI, 9: „Auch mein Fleisch", d. h. Fleisch nennt er den ganzen Menschen, wie gewöhnlich.

XVI, 10: „Du hast nicht gelassen meine Seele im (Scheol)" d. h. dass sie in die Tiefe der Bedrängnisse hinabsinke wie in den Scheol und nicht hast du betreffs deines Volkes, nachdem es vom Götzendienste gereinigt war, zugegeben, dass es das Verderben sähe von den Händen seiner Feinde. Der Grieche: „Du lässest nicht und giebst nicht zu".

Auch wenn die Worte zu ihrer Zeit auf das Volk bezogen wurden, so erhalten sie doch die wahre Erfüllung in Christo, wie auch Petrus (Act. 2, 27 und 31) bezeugt. Und wie wenn jemand für einen König einen Becher schmiedet, oder ein Haus baut und erst im Laufe der Zeit kommt er in dem Hause zu wohnen, in der Zwischenzeit aber bewohnen und benutzen auch andere das, was für den König her-

ܕܡܘܠܟܢܐ ܗܟܝܢ ܐܬܢܒܝܬ ܥܠܘܗܝ. ܗ̇ܢܘ ܕܥܡ̈ܡܐ ܐܬܦܠܓܬ ܐܪܥܐ
ܡܢ ܫܘܥܒܕܗܘܢ. ܘܥܡ̈ܡܐ ܡܬܦܨܝܢ ܐܪ̈ܥܬܐ ܒܫܠܡܗܘܢ. ܗ̇ܘ
ܕܡܫܝܚ. ܦ̄. ܕܢܘܗܪ ܠܢ ܢܡܘܣܐ ܕܩܕܡ ܘܡܬܩܢܐ ܠܢ ܕܐܝܟ
ܐܚܪܢܐ[1] ܘܐܝܟ ܠܐ ܠܡܠܘܫܐ ܠܐܘܪܚܬܐ ܗܕܐ. ܘܡܠܟܬܐ ܒܢܡܘܣܐ.
ܗ̇ܘ ܕܢܝܪܗ ܡܘܒܠܝܢ ܠܥܡ̈ܡܐ ܕܩܪܒܬܐ ܕܢܦܩܬ ܒܥܠܝ. ܐܦ[2]
ܒܥܙܘܢ ܒܥܒܪܐ ܒܫܒܩܗ ܒܩܢܘܡܐ ܗܕܐ ܐܝܟ ܒܪܐ. ܠܐ ܡܫܬܒܩ
ܠܢܦܫܗ ܒܝ̄. ܦ̄. ܕܐܬܪܥܝ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܘܐܘܪܚܬܐ ܐܝܟ ܕܢܫܡܘܠܐ.
ܘܠܐ ܢܘܕܥ ܠܥܡ̈ܡܐ ܕܢܦܩܬܐ ܡܢ ܕܢܚܬ ܦܬܓܡܐ. ܕܢܗܘܐ ܥܠܡܐ ܡܢ
ܐܢ̈ܫܘܬ ܒܡܠܟ̈ܘܬܗܘܢ. ܡܫܝܚܐ. ܠܐ ܢܦܩ[3] ܐܝܟ ܘܠܐ ܢܘܗܪ ܐܝܟ
ܐܦܪܐ. ܐܦ ܥܡ ܒܐܒܘܗܝ ܒܟܠ ܫܡܝܐ ܐܬܓܠܝ ܡܢ ܩܕܡ. ܐܠܐ
ܡܫܠܡܐ ܡܕܝܢܬܐ ܒܡܫܝܚܐ ܢܦܩܢ. ܐܝܟ ܕܐܦ ܦܛܪܘܣ ܫܡܥ.
ܘܐܒܪܐ ܕܝܠ ܐܝܟ ܢܦܠܘ ܡܫܐ[4] ܐܘ ܩܢܐ ܒܥܠܬܐ ܠܐܢܫ ܡܢܠܐ.
ܘܡܫܘܙܒܐ ܐܬܐ ܕܢܦܩ ܒܥܠܬܐ. ܒܪܢܐ ܕܝܢ ܕܡܕܒܪܢܘܬܐ ܐܦ ܐܚܪܢܐ
ܒܥܒܕ ܘܡܫܬܡܫܝܢ ܒܐܝܟ ܕܡܫܠܡ ܡܫܡܠܝܐ ܡܫܡܫܝܢ. ܘܗܘܐ

[1] L ܐܚܪܢܘ.

[2] So L, dagegen Lee ܘܐܦ.

[3] So L, dagegen Syr. hex. ܢܦܩܘܢ ܠܐ.

[4] I ܡܫܐ.

---

[1] Kürzer, aber unter deutlichen Wortanklängen Th^b. fol. 18b, Zeile 1 f.: ܐܪܥܐ ܕܡܘܠܟܢܐ. ܥܡ̈ܡܐ ܕܥܡܗ ܐܬܦܠܓܬ. Auch Barhebr. fol. 120b, Zeile 12 f. fügt zu ܢܘܗܪܢ die Glosse ܐܪܥܐ ܕܡܘܠܟܢܐ hinzu.

[3] Th^b. fol. 18b, Zeile 6 f. bietet auch hier die kürzere Form: ܕܡܫܝܚܐ ܡܢ ܐܦܪܐ: ܡܢ ܢܡܘܣܐ ܕܢܘܗܪ ܠܢ.

[4] Bei Th^b. fol. 18b, Zeile 8 lautet die Glosse: ܡܢ ܐܘܪܚܬܐ ܕܐܝܟ ܒܥܠܝ; bei Barhebr. fol. 121a, Zeile 4 f. also: ܡܢ ܠܥܡܪܘܬܐ ܕܐܘܪܚܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܢܦܩ ܠܥܡ̈ܡܐ ܡܢܗ ܕܢܘܗܪ.

gestellt ward, so wird auch alles, was in Beziehung auf Christum gesagt ist, in den Zwischenzeiten auch auf andere Personen bezogen, damit es nicht aufgelöst und vergessen werde von der Zeit u. s. w.[1]

Psalm XXII.

Wegen eines Wortes, das unser Herr aus diesem Psalm zur Zeit seiner Kreuzigung gesprochen hat, ferner auch wegen jener Ähnlichkeit (Anspielung): „Sie haben meine Hände und Füsse durchbohrt u. s. w." (vers 17) beziehen Einige den ganzen Psalm auf ihn. Aber wie passt denn die Reihe dieser Stichen für den, „der kein Unrecht gethan hat und in des Lippen keine Sünde gefunden ward",[2] (1 Petr. 2, 22) und (der da sagt:) „Es kommt der Fürst der Welt und an mir u. s. w." (Joh. 14, 30)? Besonders (beachte) jenes: „Ich bin ein Wurm u. s. w." (vers 7). Wenn man aber sagt, dass unser Herr das Angesicht der menschlichen Natur (beim Sprechen) dieser Worte trug, wohlan, wenn er gesagt hat: „Auf dich haben meine Väter gehofft" (vers 5) und „auf dich bin ich geworfen von Mutterleibe an" (vers 11), so möge man uns doch sagen, wer die Väter seiner menschlichen Natur sind und wann sie auf Gott hofften und gerettet wurden. Unser Herr vielmehr, als ihn die Juden beschuldigt hatten, dass er ein Feind Gottes sei, weist ihnen nach aus der Schrift, dass er Alles in Erfüllung des Wohlgefallens des Vaters thut und leidet, besonders aber zur Zeit seiner Passion. Ferner (lehrt er?) die Wirklichkeit seiner menschlichen Natur und dass er in Wahrheit gelitten hat, und auch dass wir in

[1] Fast wörtlich so Th[b]. fol. 18b, Zeile 15f.: ܡܛܠ ܕܠܐ ܢܫܬܪܐ ܠܦܘܫ ܒܙܒܢܐ ܒܡܨܥܬܐ ܕܐܬܢܫܐ. ܘܠܐ ܢܬܛܥܐ܀ ܠܡܫܝܚ ܣܘܥܪܢܐ ܕܝܢ ܕܫܠܡ ܦܠܚܢܐ ܕܝܠܗ ܚܠܦ ܐܢܫܐ ܒܡܨܥܬܐ ܕܙܒܢܐ.

ܐܦ ܡܟܝܠ ܐܝܟ ܕܐܡܪܢ ܥܠ ܡܫܝܚܐ ܡܬܢܩܦܝܢ ܒܪܘܚܐ
ܕܡܫܝܚܐ ܐܦ ܥܠ ܦܪܨܘܦܐ ܐܢܫܝܐ. ܕܠܐ ܢܬܪܘܡ ܘܢܬܚܫܒ ܡܢ
ܪܚܠܐ ܘܕܟܝܐ.

ψ 22.

fol. 289a, 4 ܐܢܫܝܢ ܕܝܢ ܡܬܚܙܝܢ ܚܙܐ ܡܫܠܡܢܘܬܐ ܕܐܡܪ ܡܢܗ ܡܢ
ܡܫܡܫܢܘܬܐ[1] ܗܘܐ ܒܟܝܢ ܙܡܢܬܗ. ܘܡܛܠ ܕܡܫܘܚܬܐ ܠܗܘܢ. ܗܘ
ܕܐܬܩܠܣ ܐܢܫܝܢ ܘܒܢܝܢ ܘܕܟܝܐ. ܒܟܠܗܘܢ ܡܫܠܡ ܠܟܠܗ ܡܫܡܫܢܘܬܐ.
ܘܐܝܟ ܥܒܕ ܣܓܝܐ ܕܗܘܟܝܢ ܦܠܚܘܬܐ. ܥܠ ܗܘ ܕܟܘܠܐ ܠܐ
ܒܟܝܢ. ܘܚܛܝܬܐ ܠܐ ܐܬܥܒܝܕܬ ܒܡܫܘܚܬܗ. ܘܐܦܐ ܠܟܡ ܐܬܚܙܝܘ
ܕܒܟܦܢܐ: ܘܚܝ ܘܕܟܝܐ. ܡܛܪܐܬܐ ܗܘ ܕܐܬܚܒܠ ܐܢܐ ܘܕܟܝܐ. ܐܝܟ
ܐܡܪܢ.[2] ܕܦܪܨܘܦܐ ܚܟܡ ܕܚܝܠܐ. ܠܚܝܢ ܡܢܗ ܒܩܠܐ ܗܠܝܢ. ܡܢܗܘܢ
ܡܐ ܕܐܡܪ ܒܗ ܣܒܪܗ ܐܒܩܝ. ܘܒܚܝܐ ܐܬܥܒܝܕܬ ܡܢ ܡܪܕܘܬܐ.
ܠܡܪܗܝ ܒܗ ܦܘ ܐܝܟ ܐܒܗܘܗܝ ܕܚܝܠܐ ܐܢܫܐ. ܘܐܡܬܝ ܣܒܪܗ
ܠܒܗܐ ܘܐܬܦܪܝ. ܡܢܗ ܕܝܢ ܡܛܠ ܕܒܡܫܝܢ ܗܘܘ ܠܟܘ ܚܘܒܪܐ
ܕܢܦܫܘܠܐ ܗܘ ܕܐܠܗܐ. ܦܚܝܫ ܠܗܘܢ ܡܢ ܡܬܠ ܕܒܠܡܝܢ
ܒܠܠܡܘܬܐ ܕܝܢ̈ܝ ܐܒܐ ܠܒܪܐ ܘܢܐܫ. ܡܛܪ ܕܝܢ ܒܟܝܢ ܣܡܗ.[3]

[1] L mit Sĕyâmê.
[2] L ܡܢܗܝ.
3 So L[1], dagegen L[2] hat das Wort getilgt.

[2] Auch bei Kihn (Theodor v. Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten 1880) pag. 161 citiert Theodor 1 Petr. 2, 22: qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius.

unserer Bedrängnis Gott anrufen sollen. — Andere: Auf unsern Herrn wurde der grösste Teil der Weissagungen gesprochen, auch wenn sie in der Mitte (Zwischenzeit) auf Andre bezogen wurden, nach Massgabe des Bildes von dem Becher und dem Bau, von dem wir oben (cfr. Psalm XVI Schluss) gesprochen haben.

XXII, 2: „Wegen der Worte meiner Thorheiten" d. h. wegen der Thaten.

XXII, 3: „Mein Gott, ich rufe dich des Tages" d. h. was ist die Ursache, dass keine Erlösung für meine Bedrängnisse eintritt.[1] Und es gleicht jenem: „Warum stehst du, Herr, so ferne?" (Psalm 10, 1) und jenem Worte Habakuks: „Warum schreie ich, Herr, und du hörst nicht u. s. w." (Hab. 1, 2).

XXII, 4: „Du bist heilig u. s. w." d. h. er räumt ein: Nicht aus Nachlässigkeit hast du mich nicht erhört, als ich viele Male dich rief, sondern weil du der heilige Gott bist und das Gebet meiner Sünde mit Bathseba nicht annimmst. Und das weiss ich daher, dass „auf dich meine vortrefflichen Väter gehofft haben u. s. w." (vers 5).

XXII, 17: „Sie haben meine Hände durchbohrt" bedeutet nicht, dass er (in Wirklichkeit) durchbohrt ward von ihnen, sondern er redet von der Schwere der Leiden. D. h., wenn sie ihn übermocht hätten, so hätten sie das gethan.

XXII, 19: „Über mein Kleid u. s. w." Indem dass Absalom[2], als er zur Schändung seiner (Davids) Weiber hineinging, die ihm zum Erbe zugefallenen Kleider nahm und seinen Leuten austeilte.

XXII, 18: „Die sahen es und weideten sich an mir" und freuten sich über mich nach ihrem Wohlgefallen.

XXII, 21: „Aus der Hand der Hunde meine Einsamkeit". Meine Einsamkeit hat er gebracht d. h. meine

ܠܗܘ ܕܝܢ ܒܡܠܟܘܬܐ ܕܩܡ ܐܒܫܠܘܡ. ܘܕܡܪܕܐ ܢܦܩ. ܘܠܗܘ
ܕܢܦܪܐ ܠܐܒܘܗܝ ܒܐܘܚܕܢܗ. ܐܚܪܢܐ ܕܝܢ. ܕܟܠ ܡܢ ܐܬܡܪܝܢ
ܫܘܒܚܐ ܕܢܨܚܢܐ. ܐܦ ܒܡܕܝܢܬܐ ܟܠ ܐܚܪܢܐ ܐܬܡܫܚܢ. ܐܝܟ
ܐܝܟܘܬܐ ܕܫܡܫܐ[1] ܘܕܟܘܟܒܐ ܕܐܬܦܪܫܘ ܡܢ ܟܠܗܘܢ. ܒܟܠܐ ܕܫܟܠܘܬܐ.
ܗ̄. ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ. ܠܐܒܘܗܝ[2] ܐܡܪ ܒܐܬܥܒܕܐ ܗ̄ ܡܢܐ ܗܘ ܒܟܠܗ
ܕܠܐ ܗܘܐ ܥܒܕܐ ܒܒܥܒܕܝܗ. ܘܕܡܢܐ ܠܗܘ ܕܒܡܠܬܐ[3] ܡܢܐ ܦܩܕܬ
ܒܪܗ. ܘܒܗܘ ܕܢܚܬܘܢ. ܕܒܡܠܬܐ[4] ܡܢܐ ܥܒܕܐ ܐܢܐ ܘܠܐ ܦܩܕܢܝ
ܘܕܢܦܩ. ܗܘ ܕܐܢܬ ܡܢܗ ܘܢܦܩ. ܗ̄ ܡܫܡܫܢܐ ܕܠܗ ܡܢ ܡܫܘܡܫܢܘܬܐ
ܠܐ ܒܥܠܬܐ ܡܢ ܡܢܗܘܢ ܙܒܢܝ ܫܘܒܚܐ. ܐܠܐ ܡܛܠ ܕܠܐܒܘܗܝ ܐܠܗܐ[5]
ܡܢܝܢܐ ܘܠܐ ܡܫܡܠܝܐ ܒܟܢܫ ܢܫܘܬܐ[6] ܕܢܫܠܡܘܢ ܕܒܝܬ ܒܥܒܕܝܗ
ܘܡܢܝܢܐ ܗܘ ܠܗ ܡܢ ܗܘ ܕܗܘ ܫܒܪܐ ܐܒܘܗܝ ܡܫܠܡܐ ܘܢܦܩ. ܗܘ
ܕܒܥܒܕܗ ܐܝܬܘܗܝ. ܒܗ ܕܗܘܐ ܡܫܡܠܝ ܗܘܐ ܨܒܝܢܗ. ܐܠܐ ܟܠ ܡܫܘܬܐ
ܕܢܫܐ ܐܡܪ. ܒܐܝܕܗ ܕܠܗ ܢܨܠܘܢ ܗܘܐ ܫܡܪܝܢ ܗܘܘ. ܗܘ
ܕܟܠ ܠܒܢܝܢ. ܒܒܗ ܕܝܢ ܟܠ ܐܒܫܠܘܡ ܒܡܠܟܘܬܐ ܕܢܦܩܘܗܝ.
ܢܦܩ ܢܫܐ ܡܪܘܪܬܐ[7] ܘܦܠܓ ܠܒܢܝܢܘ. ܘܗܘ ܕܢܝܐ ܘܢܦܩ ܒܗ

1 I ܕܫܡܫܢܐ.
2 So L, dagegen Lee ܠܐܒܐ.
3 L ܕܡܢܐ.
4 So L, dagegen Lee ܒܡܠܬܐ ܠܐܡܠܟܐ.
5 L ܐܢܬ.
6 L ܢܫܘܬܐ.
7 L ܡܪܘܪܬܐ.

---

1 Sollte das ein Anklang an Th^b. sein? Dort lesen wir fol. 26b, Zeile 9: ܘܠܐ ܠܚܝܝܢ ܘܠܡܕܝܢܢ ܡܢ ܒܢܝܢܐ.

2 Auch Th^b. deutet diesen Psalm auf David und seine Verfolgung durch Absalom, wie aus der Überschrift (cfr. Baethgen Z. A. W. 1885. Heft 1. pag. 78: ܕܛܠܘܬܗ ܕܕܘܝܕ ܡܢ ܐܬܪܗ ܡܢ ܐܒܫܠܘܡ) hervorgeht.

Seele, denn die einzige ist sie mir. Wiederum: Wegen der Menge der Feinde spricht er: „Meine Einsamkeit".

XXII, 22: „Und aus dem hohen Horn" d. h. aus ihrem Hochmut und ihrer Aufgeblasenheit hat er meine Erniedrigung gerettet.[1] Der Grieche: „Und aus den Hörnern des Einhorns meine Erniedrigung".

XXII, 24: „Ehret ihn" d. h. ehret ihn, wie er euch geehrt hat.[2] Mit „dem Armen" (v. 25) und „den Armen" (v. 27) meint er sich und die seines Volkes.[3]

XXII, 32: „Dem Volk, das geboren werden soll, das (der Herr) schafft" weist darauf hin, dass seine Gerechtigkeit (ihm) anhaftet d. h. man bringt und belehrt und erleuchtet die Kinder und Kindeskinder, die von uns geboren werden sollen auf viele Generationen hin für diese Gerechtigkeit, die der Herr wirkt an mir und diesem Volke von Anfang an.[4]

Psalm LXVIII.

Diesen Psalm, der über die Hinaufführung der Lade aus dem Hause Obar (Obed)-Edoms gesprochen wurde (2 Sam. 6),[5] beginnt David mit den Worten Moses, die über die Lade gesprochen wurden. „Es geschah" so heisst es (Num 10, 35f) „wenn die Lade aufbrach, so sprach Mose: Der Herr steht auf und deine Hasser werden zerstreut, und wenn sie sich niedersetzte, sprach er: Kehre wieder, Herr, zu den Myriaden und Tausenden Israels". Diese (Worte) wurden gebraucht, jedesmal wenn die Lade von einem Orte zum andern bewegt oder niedergesetzt wurde. Deshalb erwähnt auch David

---

[1] Das klingt an Th^{b}. fol. 27b, Zeile 18f. an: ܘܡܢ ܩܪܢܐ ܪܡܐ ܕܚܬܝܪܘܬܗܘܢ ܦܪܩ ܡܘܟܟܝ.

[2] Fast wörtlich so die Glosse bei Th^{b}. Dort lesen wir fol. 28a, Zeile 6: ܝܩ. ܝܩܪܘܗܝ ܠܗܘ ܕܝܩܪܟܘܢ.

ܘܚܙܘ ܒܗ ܐܝܟ ܕܒܝܬܗܘܢ. ܗܢܘ ܕܡܢ ܐܝܕܐ ܕܡܠܟܐ ܚܙܩܝܐ.
ܚܙܩܝܐ ܐܬܡܪ. ܗ̄ܘ. ܠܥܡܐ. ܕܚܙܩܝܐ ܗܘ ܒܗ. ܐܬܘܪ
ܡܛܠ ܫܒܝܘܬܐ ܕܒܒܠܝ̈ܐ ܦܢܐ ܚܙܩܝܐ. ܘܡܢ ܩܢܐ ܢܡܠܬܐ.
ܗ̄ܘ. ܡܢ ܪܡܘܬܗܘܢ ܘܢܨܚܢܘܬܗܘܢ ܫܘܒܚܢܐ ܠܡܫܝܚܘܬܐ. ܢܘܚܐ.
ܘܡܢ ܩܢܛܐ ܕܪܡܫܐ ܠܡܫܝܚܘܬܐ.[1] ܗܢܘ ܕܐܬܩܪܝܘܗܝ. ܗ̄ܘ. ܡܩܪܝܘܗܝ
ܐܝܟ ܕܡܩܪܒܘܢ. ܡܥܒܕܐ ܘܡܥܒܕܢܐ ܒܗ ܘܠܒܝܒܘܬܗ ܦܢܐ. ܗܢܘ
ܕܒܥܕܐ ܕܡܠܟܝ ܕܟܒܪ. ܠܗܢܘ ܕܐܙܕܩܘܬܗ ܢܦܩܬ. ܗ̄ܘ. ܡܫܠܡ[2]
ܘܡܠܟܝܢ ܘܡܬܗܘܢ ܒܥܡܡܐ ܘܠܥܡܡܐ ܒܥܡܐ ܕܡܠܟܝܢ ܡܢܗ ܒܪ̈ܝܐ
ܫܝ̈ܢܐ ܠܗܘܢ ܕܐܬܩܛܠܐ fol. 289b ܕܟܒܪ ܩܢܛܐ ܒܥܢܐ ܘܒܗܘܢ
ܗܘܐ ܒܥܠܐ ܡܢ ܫܘܪܝܐ.

ψ 68.

fol. 304b, 7 ܠܡܙܡܘܪܐ ܗܘܐ ܕܐܡܝܪ ܥܠ ܡܫܡܠܝܢ ܘܡܫܘܬܐ
ܡܢ ܒܬܪܗ ܕܒܗܕܢ ܐܝܕܐ. ܚܒܪ ܒܗ ܫܘܪܐ ܕܗܝ. ܡܢ ܡܠܟܘܬܗ
ܕܡܘܫܐ ܕܐܡܪܝܢ ܒܠܝܬܐ ܕܡܫܘܬܐ. ܗܕܐ ܒܗ ܕܝܢ ܫܩܝܠ ܡܫܘܬܐ
ܐܡܪ ܡܘܫܐ. ܢܩܘܡ ܡܪܝܐ̈ ܘܢܬܒܕܪܘܢ ܒܥܠܕܒܒܘܗܝ. ܘܒܗ ܐܬܐܡܝܢܬ
ܐܡܪ. ܐܬܢܒܝ ܡܪܝܐ̈ ܥܠ ܩܒܘܪܐ ܘܥܠ ܐܠܦܐ ܕܡܫܪܝܬܐ. ܒܗܘܠܝܢ
ܡܬܚܫܚܝܢ ܗܘܘ ܥܠ ܐܡܬܝ ܕܡܫܪܝܢ ܗܘܬ. ܡܫܘܬܐ ܡܢ ܕܝܢ

1 L ܠܡܫܝܚܘܬܐ. Ausserdem beachte, dass Syr. hex. also liest: ܕܪ̈ܡܫܐ ܠܡܫܝܚܘܬܐ ܕܝܠܗ".
2 L ܡܫܠܡ.

3 Sachlich dasselbe Th^b., fol. 28a, Zeile 9ff.
4 Sachlich dasselbe Th^b., fol 28b, Zeile 10ff.
5 Das klingt deutlich an die Überschrift des Psalmes bei Th^b. an; cfr. Baethgen l. c. pag. 80: ܐܡܪ ܒܪܘܚ ܡܢ ܡܫܡܥ ܗܘܐ ܡܫܘܬܐ ܕܠܗܐ ܡܢ ܒܥܠܕܒܒܘܗܝ ܕܒܗܕܢ ܐܝܕܐ ܟܠܗܘܢ. Ähnlich Barhebr. fol. 163a, Zeile 20.

mit gutem Rechte hier dasjenige, was für die Person Moses und Josuas passend gesprochen wurde.

68, 1: „Gott steht auf u. s. w.“ mit dem Aufstehen Gottes meint er überall das Bereitsein zur Hülfe seiner Hausgenossen[1] und die Strafe seiner Feinde.

68, 4: „Preiset den, der dahin fährt nach Westen“ d. h. der dahin fährt (so heisst es) auf seinem Volk wie der Wagenlenker auf dem Wagen und dahin geht mit dem Reste (?) mit ihm und dahinführt in westlicher Richtung, um sein Volk nach Palästina hineinzuführen. Denn auch vom Osten des Landes der Verheissung fand ihr Einzug statt, indem ihr Angesicht nach Westen war.[2] Der Hebräer: „Preiset den, der im Himmel sitzt; Jah ist sein Name“.

68, 6: „Der den Einsamen wohnen macht in dem Hause“. „Einsam“ nennt er sein Volk, sintemal es vereinzelt war durch seine Lebensgewohnheit, die in seinem Gesetz (wurzelte). „Haus“ aber (nennt er) das Land der Verheissung.[3] Und wie (als ob) einer fragt: Woher ist's bekannt, dass Gott (dazu) imstande ist, so antwortet er: Wir wohnen (ja) im Lande der Verheissung. „Und der die Gefangenen herausführt“. (Es heisst:) Aus jener Lage, in der wir wie in Fesseln gefangen waren in Ägypten, hat er uns herausgeführt. Und siehe (es ist geschehen), obgleich wir sehr widerspenstig waren und wie Leichen in den Gräbern in der Knechtschaft lagen.

Der Grieche: „Er führt die Gefangenen heraus mit Macht wie die Erbitternden, die da wohnen in den Gräbern“ d. h. nicht allein Gefesselte waren wir,

---

[1] Sachlich dasselbe Barhebr., wenn er fol. 163a, Zeile 23 schreibt: ܢܩܘܡ ܐܠܗܐ ܗ̄ ܠܥܘܕܪܢܐ.

[2] Diese ganze Glosse ist bei Th[b]. ganz kurz zusammengefasst und lautet fol. 84b, Zeile 20f. also: ܥܡܗ ܠܡܥܪܒ ܠܡܥܒܪܬܐ ܕܠܘܬ ܐܪܥܐ ܕܡܘܠܟܢܐ.

ܠܒܘܟ ܐܘ ܡܛܠܬܫܒܘܚܬܐ. ܕܒܪܝܟ ܗܘ ܕܙܕܩܐ ܘܐܦ ܕܘܟ
ܡܢܗܘܢ ܗܘܐ. ܐܝܟ ܕܡܢ ܦܪܘܩ ܡܫܝܚܐ ܘܫܠܝܚܘܗܝ ܠܚܝܝܐ ܗܘ̈ܝ
ܠܡܐܡܪ. ܢܫܬܡܥ ܐܠܗܐ ܘܦܪܩ. ܡܫܝܚܐ ܕܐܠܗܐ ܒܡܠܟܘܬ ܠܐܒܐ̈
ܕܠܗܐ ܒܗܕܪܐ ܕܡܠܐܟܘܗܝ ܘܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܒܡܠܟܘܬܗ ܐܡܪ.
ܗܘ ܕܥܬܝܕ ܠܡܐܬܐ ܠܡܕܝܢܬܐ. ܗ̄. ܕܐܬܐ ܠܢ ܥܠ ܥܡܗ
ܐܝܟ ܗ̇ܘܝܘ ܥܠ ܡܢܝܢܬܐ ܘܐܪܥܐ ܕܦܩ. ܥܡܗ ܘܕܢ ܠܐܦܝ̈
ܡܕܝܢܬܐ. ܕܥܠܝܗܘܢ ܠܥܡܗ ܒܥܠܡܝܢ. ܘܐܦ ܓܒܪ ܡܢ
ܡܕܝܢܬܐ[1] ܕܐܬܐ ܡܘܠܕܐ ܗܘܐ ܡܠܟܘܬܗܘܢ. ܟܕ ܐܦܝ̈ܗܘܢ ܠܡܕܝܢܬܐ.
ܒܪܢܫܐ. ܥܡܗ ܠܢ ܠܒܝܬ ܥܡܡܐ. ܗ̇ܘ ܥܡܗ. ܗܘ
ܕܡܘܬ ܚܝܘܬܐ ܒܥܠܡܐ. ܚܝܘܬܐ ܠܥܠܡܐ ܦܪܐ. ܐܝܟ ܦܢ ܕܝܚܝܕ
ܗܘܐ. ܒܟܘܢ ܕܒܥܡܘܕܝܘܬܗ. ܒܥܠܡܐ ܕܝܢ ܐܪܥܐ ܕܡܘܠܕܐ. ܘܐܝܟ
ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܕܡܢ ܐܝܠܐ ܢܗܪܐ ܕܡܫܝܚ ܐܠܗܐ ܕܐܬܐ ܚܝܝ ܠܥܠܡ
ܡܘܠܕܐ ܐܡܪ. ܘܡܫܡܫ ܐܫܥܝܐ ܟ̄. ܡܢ ܗܘ ܠܢ ܕܟܕ ܐܝܟ
ܕܒܫܘܠܛܢܐ ܐܫܥܝܐ ܗܘܐ ܒܡܕܝܢܬܐ ܐܫܟܚ ܡܢܗ. ܗܘܐ ܟܕ ܠܗ
ܡܪܘܕܐ ܕܘܟ. ܘܐܝܟ ܥܠܝܐ ܒܡܕܝܢܬܐ ܒܚܝܠܗ ܕܘܟ ܒܒܝܬܐ.
ܢܘܚܐ ܡܫܡܫ ܐܫܥܝܐ ܒܢܚܡܬܐ ܕܡܘܬܐ ܡܫܡܪܡܪܢܘܬܐ ܒܡܢܗ
ܒܡܕܝܢܬܐ.[2] ܗ̄ ܠܗ ܒܠܚܘܕ ܡܫܠܛܐ ܕܘܟ. ܐܠܐ ܐܦ ܡܫܡܪܡܪܢܘܬܐ

[1] L ܡܕܝܢܬܐ.
[2] So L, dagegen Syr. hex.: ܡܫܡܫ ܠܡܫܡܪܢ ܒܝܕܥܬܐ ܒܗ ܠܡܘܬܐ ܠܡܫܡܪܡܪܢܘܬܐ ܕܡܫܡܪܢ ܒܡܕܝܢܬܐ.

3 Die beiden letzten Sätze sind bei Th[b]. zusammengezogen und lauten fol. 85 a, Zeile 4 f. also: ܐܠܗܐ ܡܘܬ ܠܥܠܡܐ ܚܝܘܬܐ ܘܡܢܝܢܐ ܒܥܡܘܕܝܘܬܗ ܒܥܠܡܐ ܕܝܢ ܐܪܥܐ ܕܡܘܠܕܐ. Bei Barhebr. lautet die Glosse fol. 163 b, Zeile 4 also: ܚܝܘܬܐ ܗ̄ ܠܥܠܡܐ ܕܦܪܫ ܒܥܡܘܕܝܘܬܗ ܡܢ ܡܢܝܢܐ ܕܒܟܠܗܘܢ ܒܥܠܡܐ ܗ̄ ܕܝܢ ܐܪܥܐ ܕܡܘܠܕܐ.

sondern auch solche, die Gott erbittern und erzürnen. Andere: Uns, die wir durch die Knechtschaft der Ägypter gefesselt waren, führte er heraus mit starkem Arm, die widerspenstigen Ägypter aber, die gegen unsere Erlösung frech wirkten, machte er wohnen unter den Begrabenen dadurch, dass er ihre Erstgeborenen tötete und sie selbst im Meere untergehen liess.[1]

68, 7: „Als du in der Wüste dahinzogst, da (bebte) das Land". Glosse fehlt!!

68, 8: Mit jenem „Die Himmel troffen" deutet er auf den Mannaregen hin.[2] „Es bewegte sich" d. h. der Berg Sinai durch deine Offenbarung auf ihm. Und darnach „bebte die Erde" (vers 7) und verschlang die Rotte Korah.[3] „Es bewegte sich" aber auch das Herz der Völker, wie Rahab zu den Kundschaftern sagte: „Es erbebte unser Herz und (das Herz) aller Bewohner der Erde vor euch" (Jos. 2, 9 u. 11).

68, 9: Auch mit „dem Regen des Wohlgefallens" meint er das Manna. „Regen" aber heisst er's, weil es wie der Regen herabstieg. „Des Wohlgefallens" aber nennt ers, weil es durch das Wohlgefallen Gottes neben dem gewöhnlichen Regen eintraf.[4] Dein Erbe „war krank" in Ägypten, „aber du hast es hergestellt" in Palästina,[5]

68, 10: demselben, „in welchem" wegen seines Überflusses auch das Vieh eben deines Volkes „wohnte" und Überfluss hatte.[6]

---

[1] Dies letzte Citat giebt Theodors Ansicht wieder, denn bei Th[b]. fol. 35 a, Zeile 6 ff. finden wir's in kürzerer Gestalt wieder. Dort lautet's nämlich: ܘܡܦܩ ܐܣܝܪ̈ܐ ܒܥܒܕܘܬܐ ܠܡܨܪ̈ܝܐ ܡܢ ܡܨܪܝܢ ܘܡܨܪ̈ܝܐ ܡܪ̈ܘܕܐ ܥܡ ܒܩܒܪ̈ܐ ܢܥܡܪܘܢ ܒܡܘܬܐ. Noch kürzer wird derselbe Inhalt wiedergegeben bei Barhebr. fol. 163 b, Zeile 6 f.

[2] Diese Glosse lautet bei Th[b]. fol. 35 a, Zeile 11 f. also: ܡܢܢܐ ܕܢܚܬ ܡܛܠ ܠܡܘܬܪܢܘܬܗܘܢ ܡܢ ܦܘܡ ܐܠܗܐ. Barhebr. fol. 163 b, Zeile 12 hat hiervon nur die drei ersten Worte.

ܘܡܥ̈ܒܕܢܐ ܕܐܠܗܐ. ܐܚܪ̈ܢܐ ܕܝܢ. ܟܕ ܠܟܡ ܕܡܫܬܡܠܝܢ ܗܘܘ
ܒܒܥܘܬܐ ܕܡܪ̈ܬܐ ܐܦܢ ܒܪܥܘܗ ܠܡܦܩܐ. ܠܡܪ̈ܬܐ ܕܝܢ ܡܬܪܘܨܐ
ܕܡܣܟܢ̈ܝܢ[1] ܗܘܘ ܠܡܘܒܠܐ ܦܘܪܩܢ. ܐܡܪ ܐܢܘܢ ܒܗ̇ ܡܚܘܬܐ.
ܗܢܘ ܕܠܥܘܡܪ̈ܝܢܘܬܗܘܢ ܦܬܟܐ. ܘܟܕܘܢ ܛܒܐ ܚܕܐ. ܗܘ ܕܝܢ
ܒܟܢܫܐ ܕܐܣܝܘܬܗ̇. ܐܟܚܕ ܘܕܝܢ. ܟܕ ܕܥܡܠܐ ܢܗܘܐ ܒܠܠ ܡܣܟܠܢܐ
ܕܡܣܒܪ ܙܕܩ. ܗܘ ܕܐܬܐܡܪ.[2] ܩ̄. ܠܗ̇ܘ ܗܢܘܢ ܒܝܠܝܢ ܕܒܠܗܘܢ.
ܘܟܠܐܡܢ ܕܝܠܗ ܐܟܚܕ ܘܟܠܝܩܐ ܩܘܪܒ ܒܟܝܠܐ. ܐܬܐܡܪ ܕܝܢ ܐܦ
ܠܟܠ ܕܒܫܡܥܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪܐ ܪܘܚ[3] ܠܡܫܡܥܐ ܕܐܝܟ ܒܒܢ
ܘܕܟܠܗܘܢ ܒܡܘܬܪܢ ܕܐܟܚܕ ܡܢ ܡܣܬܟܠܝܢ. ܐܦ ܡܠܬܐ fol. 305a
ܕܢܦܠܐ ܒܡܣܒܪܐ ܦܪܐ. ܡܠܬܐ ܕܝܢ ܐܦܪ ܕܒܡܘܬܐ ܡܠܬܐ ܢܣܒ ܗܘܐ.
ܕܢܦܠܐ ܕܝܢ ܦܪܝܫܝܢ. ܒܗ̇ ܕܒܝܕܝܗ ܕܐܠܗܐ ܒܒܪ ܡܢ ܡܠܬܐ ܕܒܝܬܐ
ܗܘܐ. ܐܬܦܪܝܫܬ ܦܬܓܡܐ ܒܡܪܝܡ ܘܐܬܠܡܕܘ[4] ܒܠܟܠܗܘܢ. ܗܘ

1 L ܕܡܣܟܢ̈ܝܢ.

2 Das steht bei Lee nicht im Pešittotext.

3 Dies Wort ist von mir aus dem Zusammenhange ergänzt; bei L ist an seiner Stelle eine Lücke, offenbar, weil die Vorlage nicht mehr gelesen werden konnte.

4 So L, dagegen Lee ܘܐܬܠ ܐܬܡܠܘܗ̇.

---

3 Bei Th[b]. fol. 35a, Zeile 10 f. lautet die Erklärung also: ܟܠ ܕܒܫܡܥ ܕܝܢ ܡܬܦܪܫ.

4 Hier scheint Barhebr. in irgend einer Form Išoʿdâdh benutzt zu haben. Denn fol. 163b, Zeile 14 f. lesen wir: ܡܠܬܐ ܕܢܦܠܐ ܩ̄ ܡܣܒܪ ܕܟܠܗ ܡܢ ܟܬܒܐ.

5 Fast wörtlich so Th[b]., fol. 35a, Zeile 13 f.: ܐܬܦܪܫܬ ܦܬܓܡܐ ܒܡܪܝܡܘܬܐ ܕܦܪܝܫܬܐ ܘܐܬܠ ܐܬܡܠܘܗ̇ ܠܟܠܗ ܒܟܠܗ ܘܡܫܬܡܠܝܐ. Bei Barhebr. fol. 163b, Zeile 15 f. stehen nur die unterstrichenen Worte.

6 Das klingt an Th[b]. an. Dort lesen wir fol. 35a, Zeile 15 f.: ܘܡܫܬܡܠܝܐ ܕܐܬܦܪܫܬ ܒܟܠܗܘܢ ܕܠܡܣܒ ܠܡܫܡܥ ܒܗ̇.

68, 11: „Der Herr wird geben das Wort“ d. h. die frohe Botschaft (heisst es) . . . . . (die) du unsern Vätern gegeben hattest, indem du, was du ihnen verheissen hattest, dass nämlich du für uns sorgen und uns zur Ruhe bringen werdest, an uns jetzt erfüllt hast durch deine grosse Kraft.[1]

68, 12: „Die Könige der Heerschaaren werden sich versammeln u. s. w.“ (Es heisst:) Auch wenn sich jene mächtigen 31 Könige und andere gegen uns versammelt haben, so wollen wir sie doch mit deiner Hilfe zerstreuen und von ihrer grossen „Beute“, die wir unter uns verteilt haben, soll das Haus deinem Namen gebaut werden, und es soll geschmückt werden und glänzen in grosser Herrlichkeit. Er will sagen: Zur Verschönerung deines Hauses haben wir geraubt und du hast uns gegeben den grossen Besitz der Kananäer und der übrigen Völker.[2]

68,13: „Wenn ihr zwischen den σκάνδαλα schlafen werdet, Flügel“ d. h. auch bevor wir das Land in Besitz nahmen, hat Gott uns das verheissen: „Wenn ihr wohnen werdet in Frieden wie in der Ruhe des Schlafes, wenn beseitigt sein werden die σκάνδαλα, welches die Widersacher um euch her sind“ (freies Citat aus Stellen wie 5 Mos. 12, 10. 25, 19 und ähnlichen) d. h. zur Zeit Salomos — „es gab ihm der Herr Ruhe vor seiner ganzen Umgebung“ (1 reg. 5, 4) — dann soll gebaut werden das Haus des Herrn, das schönes Schnitzwerk hat, das mit Gold und Silber überzogen ist.“

[1] Diese im Text verdorbene Glosse steht kürzer bei Th^b., fol. 35 a, Zeile 18 f.: ܡܠܟܐ ܕܡܫܪܝܬܐ ܟܕ ܡܬܟܢܫܝܢ ܘܡܬܒܕܪܝܢ ܒܚܝܠܟ ܢܒܙ ܒܙܬܐ ܘܠܗܘܕܪܐ. Die erste Hälfte dieser letzten Fassung steht auch bei Barhebraeus fol. 163 b, Zeile 19 f.

[2] Diese ganze Glosse ist bei Th^b. fol. 35 a, Zeile 19 f. also zusammengezogen: ܡܠܟ̈ܐ ܕܚܝ̈ܠܘܬܐ ܐܬܟܢܫ ܘܐܢ ܢܬܟܢܫܘܢ ܥܠܝܢ ܠܡܬܒܕܪܘ. ܘܡܣܦܪܝܢ ܕܥܡܟ ܚܟܝܢ ܡܕܘܫܬܐ ܕܢܚ ܢܫܒܐ ܟܘܠܐ ܕܥܡܡ̈ܐ. Bei Barhebr. fol. 163 b, Zeile 22 f. lautet es noch kürzer.

ܕܡܛܠ ܡܫܪܝܢܘܬܗ ܐܦ ܒܫܪܐ ܕܝܠܗ ܕܫܡܥܢ ܫܡܥܝܢ ܒܗ.
ܘܐܬܦܬܚܘ. ܗܘ ܕܡܪܝܐ ܢܛܠ ܡܛܠܬܐ. ܗ̄. ܫܡܪܐ ܠܗܘܢ......[1]
ܫܡܪܐ ܠܐܒܗܬܢ. ܟܕ ܕܐܬܬܘܕܝܬ ܠܗܘܢ ܕܢܪܦ ܐܢܬ ܕܝܠܟ
ܘܡܚܣܢ ܐܢܬ ܠܟ ܫܡܥܬܝܗ ܗܘܐ ܙܐܕܩ ܒܣܠܘ ܩܕܡ. ܡܠܟܐ
ܕܣܓܠܘܬܐ ܢܬܒܣܡܘܢ ܘܒܥܢ̄ ܐܦ ܠܗܘܢ ܐܬܒܣܡܘ ܒܟܝܢ ܡܠܟܐ
ܫܩܝܠܝܢ ܣܓܝ ܗܘܘ ܠܟܘܠ ܘܚܕ ܘܐܣܝܪܘ. ܐܠܐ ܒܚܘܕܪܝ ܢܚܕܪ[2]
ܐܢܘܢ. ܘܥܡ ܒܪܬܗܘܢ ܫܒܝܬܐ ܕܦܠܓܝ ܒܗܘܢ. ܒܗܬܐ ܢܬܒܥܐ
ܠܫܡܥܘܢ. ܘܢܬܝܬܐ ܘܢܦܫܝ ܒܫܘܒܚܐ ܫܒܝܬܐ. ܙܒܐ ܕܐܬܡܪ.
ܕܡܛܠ ܫܘܦܪܗ ܕܒܠܝܘ ܟܝܢ[3] ܘܢܘܒܬܐ ܒܗ ܡܢܝܐ ܩܕܐ ܕܡܒܟܝܢܐ
ܘܒܥܢ̄ ܕܒܫܩܠܐ. ܠܝ ܠܐܘܒܕܗܘܢ ܒܗܬ ܥܡܡܐ. ܚܩܠܐ. ܗ̄. ܐܦ ܡܕܡ
ܕܠܐܬܐܡܢ ܣܓܝ ܠܐܒܕܐ. ܗܟܢ ܐܬܬܘܕܝ ܠܗ ܠܟܗܢܐ. ܕܟܕ ܠܥܝܢܝ
ܠܗܡ ܒܥܒܕܐ ܐܝܟ ܕܒܢܝܐ ܕܫܒܬܐ. ܡܛܠ ܕܐܬܬܦܬܚ ܥܡܡܐ ܕܐܬܬܣܝܡܘܢ
ܒܒܠܒܘܬܐ ܕܣܪܝܩܝܢ ܒܗܘܢ. ܗ̄. ܒܪܒܝ ܥܠܡܐܘܢ. ܐܝܟܢܐ ܠܗܡ
ܡܪܢܐ[4] ܡܢ ܦܠܚܘܗܝ ܣܪ̈ܘܚܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܡܬܦܝܣ ܒܗܬܗ ܕܡܪܢܐ.
ܕܦܘܡ ܒܗ ܬܫ̈ܒܚܬܐ ܥܡܡܐ. ܕܡܪܢܥܝܢ ܒܪܘܚܐ ܘܒܫܠܡܐ. ܠܗܘܢ
ܐܝܟ ܐܢܬ ܠܗܡ ܢܛܠܝܠ. ܕܐܡܪܬ ܒܠܒܝܐ ܗܘܐ ܕܠܐܬܡܚܠ. ܡܫܝܐ ܕܗܘ.
ܟܕ ܠܗܡ ܠܥܝܢܝ ܒܥܒܕܐ.[5] ܘܐܬܬܦܬܚ ܥܡܡܐ ܘܒܥܢ̄ ܕܒܟܠܗ.

---

[1] Hier ist bei L eine Lücke, in der etwa ein Wort eingereiht werden kann.

[2] Dies Wort ist von mir aus dem Zusammenhange für eine Lücke im Ms. gesetzt.

3 L ܟܝܢܐ.

4 L ܕܡܪܢܐ.

5 L ܒܥܒܕܐ.

Wiederum (heisst es:) Als ob einer fragt: Wann wird sich dieses erfüllen?, so antwortet er „wenn ihr wohnen werdet in Frieden, und beseitigt worden sein werden die σκάνδαλα u. s. w. wie oben". Der Hebräer liest für „zwischen den σκάνδαλα" „im Mist". D. h. auch wenn ihr meint, wir ermangeln der Besitztümer u. s. w., will ich so grossen Frieden und Glanz euch bringen, dass ihr von dem grossen Reichtum, den ihr von den Völkern geraubt habt, mit silbernen Tauben, die mit Gold überzogen sind, spielt und euch schmückt nach der Gewohnheit der Reichen. Von allen Gebilden aber setzt er die Flügel der Tauben allein, weil ihr Aussehen besonders herrlich und schön, wenn vergoldet und von ferne glänzend. Der Grieche liest für „zwischen den Feinden" „zwischen den Losen". Symmachus aber „zwischen den Erbstücken". Wiederum: Durch Taube erinnert er an das Opfer Abrahams, welches mit den übrigen Tieren auch die Taube darbrachte. Wiederum: Weil die Taube ein besonders schöner Vogel ist.

68, 14: „Als Gott den König enthüllte" d. h. die Beweisführung (ist folgende): Gott ist imstande, euch diesen Glanz zu geben, weil er, als ihr früher unter dem Königreich der Ägypter dientet, euch aus ihm herausführte und euch den König auf dem Berge Sinai enthüllte, dass ihr, wie es heisst, ihm sein solltet das Königreich und die heiligen Priester (Exod. 19, 6). Und zu dieser Zeit glänzte die ganze Versammlung d. h. die auf Befehl Moses Erwählten wie Schnee.[1] Und er erlaubte euch damals, dass ihr euch Könige einsetzen dürftet, wenn ihr darum gebeten haben würdet. Und indem er kund thut, wo die Könige eingesetzt und in den Versammlungen glänzen sollen, sagt er:

---

[1] Die ganze Glosse ist bei Th^{b}. fol. 85b, Zeile 10 f. zu folgenden Worten zusammengezogen: ܡܢ ܩܕܡ ܐܠܗܐ ܠܡܠܟܐ ܒܛܘܪܐ ܕܣܝܢܝ. ܟܕ

ܒܒܢܝܐ. ܢܚܬ ܥܠ ܫܡܝܐ. ܥܠ ܡܥܠܬܐ ܐܡܪ. ܗ̈ ܐܦ ܕܢܚܬܘܢ
ܕܢܐܚܘܢ ܡܢ ܫܡܝܐ ܘܢܦܪ. ܟܕ ܗܘܐ ܡܠܘܗܝ ܫܠܝܐ ܘܡܫܬܪܝܢܘ̈ܬܐ
ܡܢܟܐ ܐܢܐ ܠܟܘܢ ܐܡܪܐ ܕܡܢ ܒܬܪܐ ܫܓܝܫܘܬܐ ܕܒܠܒܘܢ[1] ܡܢ ܒܩܘܒܠܐ.
ܒܬܘܐ ܕܫܐܘܠ ܕܡܩܠܦܢ ܒܪܘܚܐ. ܐܠܐ ܠܟܘܢ ܘܐܬܦܪܫܘܢ ܐܝܟ
ܚܢܦܐ ܕܒܠܐܐ. ܡܢ ܒܠܚܘܕ ܕܝ ܙܘܥܐ ܗܘ ܓܠܝܐ ܕܫܘܐ ܒܠܒܘܢ.
ܒܠܠ ܕܚܐܐ ܗܘܐ ܠܐܢ ܡܫܪܝܐ ܘܡܫܪܐ ܡܠ ܕܡܒܘܥܐ ܘܙܡܝܢܐ
ܡܢ ܕܘܟܝܐ. ܗܘܝܐ. ܢܚܬ ܥܠ ܫܡܝܐ ܥܠ ܦܪܐ[2] ܐܡܪ.
ܣܘܡܟܘܣ ܕܝ ܥܠ ܛܪܘܐܐ[3] ܒܡ. ܐܘܟ ܒܝ ܗܘܐ ܡܢܟܐ
ܠܟܘܪܢܐ. ܒܒܝܬܐ ܐܒܪܘܡܝܐ. ܕܟܡ ܢܛܘܬܐ ܕܫܪ. ܐܦ ܠܗܘܢ
ܦܪܟ. ܐܘܟ ܕܝ ܒܠܠ ܕܠܐܢ ܫܡܝܐ ܗܘܐ ܒܫܪܝܬܐ. ܡܢ ܦܪܫ
ܐܠܗܐ ܡܠܟܐ. ܗ̈. ܐܚܘܬܐ ܕܡܫܡܫ ܐܠܗܐ ܒܡܠܬܐ ܠܟܘܢ
ܗܘܐ ܡܫܪܝܬܐ. ܡܢ ܗܦ ܕܝ ܡܢ ܡܕܡ ܐܚܝܬ ܡܠܟܘܬܐ ܕܡܪܝܐ
ܡܫܒܚܝܢ ܗܘܠܘܢ. ܐܫܬܡܥ ܡܢܗ ܘܦܪܫ ܠܟܘܢ ܡܠܟܐ
ܒܠܗܘܢ ܕܫܡܝܢ. ܕܐܝܬܘܢ ܠܗ ܡܠܟܘܬܐ ܘܒܩܘܐ ܡܒܥܐ ܐܝܟ
ܕܐܡܪ. ܘܟܗ ܒܗܘܐ ܙܒܢܐ. ܐܦܪܝܫ ܡܠܟ ܡܫܡܫܬܐ. ܗ̈ ܒܢܝܢܐ
ܐܝܟ ܦܘܡܝ ܡܘܫܐ ܒܪܘܚܐ ܠܐܠܗܐ. ܘܐܦܣ ܠܟܘܢ ܗܝܕܝܢ.
ܘܐܦ ܡܠܟܐ ܐܫܬܡܥ ܐܡܪܝܢ ܕܒܚܠܘܢ. fol. 305b ܘܒܪ ܡܢܗܐ

[1] L ܕܒܠܒܘܢ.
[2] So L, dagegen Syr. hex. ܒܡܪܟܒܬ ܦܪܫܐ.
[3] So L, aber nach Syr. hex. liest Symmachus ܥܠ ܠܐܢܘܫܐ.

ܒܒܢܝܐ ܐܠܗܐ ܡܠܟ ܡܫܡܫܬܐ ܒܢܝܢܐ ܒܪܘܚܐ ܠܐܠܗܐ. Bei Barhebraeus fol. 164a, Zeile 7f. stehen nur die unterstrichenen Worte.

„Auf dem Zalmon“ d. i. der Zion, der Berg Gottes.[1] So, nämlich ward der Berg von den Völkern genannt. Einige: Er nennt den Mose König. Wiederum: Als Gott euch von den Königreichen Ägyptens befreite und euch aussonderte, allein zu wohnen im Lande der Verheissung und euch das Königreich bestimmte, für euch allein, auf dem Zalmon, damals saht ihr herrlich und glänzend aus wie Schnee vor allen Völkern. Jenes: „Es ward schneeweiss“ sagt er für den Glanz.

68, 15: „Ihr Berge von Bâišân[2] u. s. w.“ Von diesen Bergen, die nahe sind dem Lande, deutet er auf die Völker, die um sie herum sind, die stark und mächtig wie die Berge von Bâišân. Gleich als wären sie neidisch gegen dieses Volk, dass es seit kurzem in ihrer Mitte gepflanzt wurde und sie bewältigte und sie alle hinwegschaffte mit seiner Macht. Warum, (heisst es), fasst ihr Pläne gegen dieses Volk, indem ihr es ausrotten wollt.[3]

68, 16: „Der Berg, den er sich erwählt hat u. s. w.“ Auch wenn ihr (so heisst es) ihm zehntausendmal zu schaden sucht, er kann nicht beschädigt werden, weil Gott ihn für immer zu seiner Wohnstätte gemacht hat.[4] Im Griechen steht weder Bâišân noch Gabnim, sondern „die fetten Berge, die mit Käse versehenen Berge“

---

[1] Dieselbe kurze Glosse Th[b]. fol. 85 b, Zeile 12 f. und Barhebr. fol. 164 a, Zeile 10.

[2] Beachte, dass der Syrer hier und an andern Stellen בָּשָׁן (syr. ܡܬܢܝܢ) mit בֵּית שְׁאָן, בֵּישָׁן (Scythopolis) verwechselt (Nöldeke).

[3] Bei Th[b]., fol. 85 b, Zeile 16 f. lautet die Glosse also: ܡܛܠ ܕ̈ܚܣܡܝܢ ܠܗܘܢ؛ ܚܣܡܝܢ ܠܡܥܩܪܗ ܠܥܡܐ ܒܥܘܫܢܗܘܢ. Da Barhebr. zu den unterstrichenen Worten fol. 164 a, Zeile 14 noch hinzufügt: ܘܐܠܘܬ ܚܝܠܗ, muss er die vorhergehenden Worte Išô'dâdhs oder doch wenigstens einer ähnlichen Vorlage gekannt haben.

[4] Dieses Citat ist aus Theodor und lautet Th[b]., fol. 85 b, Zeile 19 f. also: ܡܛܠ ܕܨܒܐ ܒܗ ܠܥܠܡ. ܘܠܐ ܡܬܚܒܠ ܡܢ ܒܥܠܕܒܒܘܗܝ. Barhebr. fol.

ܕܐܬܐ[1] ܡܫܡܫܝܢ ܡܠܐܟ̈ܐ ܘܡܫܬܠܚܝܢ ܠܬܫܡܫܬܐ ܐܡܪ. ܒܦܠܚܗܘܢ
ܐܘܟܝܬ ܓܘܢܗܘܢ ܛܘܪܗ ܕܐܠܗܐ. ܗܘܝ ܚܘܪܒ ܡܬܐܡܪܐ ܗܘܐ ܛܘܪܐ
ܡܢ ܚܫܘܟܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܒܫܡܝܐ ܠܗ ܦܪܐ ܡܠܟܐ. ܠܘܬ ܡܢ
ܚܙܘܗܝ ܐܠܗܐ ܡܢ ܡܠܐܟ̈ܐ ܕܡܪܝܐ. ܘܦܪܫܗܘܢ ܠܡܫܡܫܘ
ܒܠܚܘܕܝܗܘܢ ܥܠܘܗܝ ܡܫܠܡܢܐ. ܘܐܡܪ ܠܗܘܢ ܡܫܡܫܢܐ
ܡܢܗܘܢ ܘܠܗܘܢ ܒܝܠܕܗܘܢ. ܗܟܢ ܐܠܗܘܬܗ ܗܝ ܕܒܪܐ ܘܡܦܪܢܣܐ
ܐܝܟ ܐܠܗܐ. ܠܟܠ ܡܠܘܗܝ ܒܡܬ̈ܠܐ. ܗܢ ܕܐܠܗܘܬܐ. ܗܠܝܢ
ܡܦܪܢܣܢܘܬܐ ܐܡܪ. ܗܢ ܕܬܘܪܐ ܕܣܝܢܝ ܘܚܘܪܒ ܡܢ ܬܘܪܐ ܗܘ ܚܕ
ܕܡܬܩܪܝܢ ܠܐܦ̈ܐ ܐܡܪ. ܒܠܐ ܒܡܬ̈ܠܐ ܕܟܝܢܝ̈ܗܘܢ ܕܒܫܡܝܐ
ܘܚܘܫܒܐ ܐܝܟ ܬܘܪܐ ܕܣܝܢܝ.[2] ܕܐܝܟ ܗܘ ܕܡܬܬܚܡ ܚܫܟܝܢ
ܒܚܒ̈ܠܐ ܗܘܐ. ܕܢܬܚܙܐ ܐܠܗܐ ܒܝܬܗܘܢ. ܘܚܙܝ ܐܝܟ ܘܐܬܒܪ
ܠܒܢܝ̈ܗܘܢ ܒܡܘܫܐ. ܡܛܠ ܠܡ ܗܘܢܘܢ ܠܘܡܕܠ
ܒܡܠܐ ܗܘܐ ܡܢ ܙܒܢ ܠܡܫܡܫܬܗ. ܬܘܪܐ ܕܣܝܢܝ ܠܗ ܘܚܘܪܒ
ܐܦ ܠܗ ܫܡܗ ܙܒܢ̈ܝܢ ܒܒܠܝܢ ܠܡܫܡܫܘܬܗ ܒܗ. ܠܐ ܡܬܚܙܐ
ܕܐܠܗܐ. ܒܗܘ ܕܐܠܗܐ ܒܓܘܗ ܒܗ ܡܬܚܙܝܐ ܐܝܬܘܗܝ ܒܗܘܢܐ
ܠܐ ܒܣܦܪ ܐܝܬ ܘܠܐ ܒܚܘܫܒ. ܐܠܐ ܬܘܪܐ[3] ܫܡܝܐ ܬܘܪܐ ܡܬܚܙܐ
ܗ̄ ܕܡܛܐ ܠܟܠ. ܫܘܡܠܝܐ. ܕܫܘܪܝܐ ܠܐܪܥܐ. ܒܣܦܪܐ. ܬܘܪܐ

[1] L ܕܐܬܝ.

[2] Die Worte von ܘܚܘܪܒ ܡܢ bis hierher stehen bei L von erster Hand schon am Rande.

[3] L hat dies und die drei folgenden Worte mit Sĕyâmê.

164a, Zeile 16 f. sachlich dasselbe, aber sich mehr an Išôʿdâdh's Fassung anlehnend: . . . . ܒܠܚܘܕ ܠܐ ܡܬܚܙܝܐ ܠܡܫܡܫܘܬܗ ܒܗ.

d. h. voll von Milch. Symmachus: „Von schöner Nahrung“. Der Hebräer: „Ihr Berge von Bâišân, warum trachtet ihr u. s. w.“

68, 17: „Gott ist dahin gefahren inmitten der Myriaden u. s. w. und der Herr in ihrer Mitte (hat) den Sinai (geheiligt)“. Er, der über den Tausenden und Myriaden der Könige dahinfuhr, er ist's, der sich damals auf dem Sinai offenbarte und ihn heiligte.

68, 18: „Du bist in die Höhe gefahren u. s. w.“ Weil der Sänger von der Liebe zum Herrn trunken war, konnte er sich nicht genug thun, die Wunder des Herrn aufzuzählen; also kehrt er wiederum zum Anfang des Psalms, zu Ägypten zurück. (Es heisst:) Du wurdest als der Hohe und Herrliche gesehen bei unserm Auszug aus Ägypten, als wir sie beraubten und grossen Reichtum davontrugen[1] an Stelle des harten Dienstes in unserer Knechtschaft, wie du uns befohlen hattest: Fordert Gold und Silber und plündert die Ägypter. (Ex. 11, 2). Es hat aber der Apostel (Eph. 4, 8) diese Worte gebraucht, nicht weil sie über unsern Herrn gesprochen wären, sondern wegen der Ähnlichkeit der Ereignisse. „Und auch die Widerspenstigen u. s. w.“ (Es heisst:) Wie er die widerspenstigen Ägypter erniedrigt und uns aus ihrer Mitte herausgeführt hat, so vernichtet er auch die Kananäer, die dem Dienste seiner Herrschaft widerstreben, dass sie nicht in seinem Lande wohnen.[2] Uns aber hat er zu seinem Erbe erwählt.

68, 21: Vom „Haarschädel“ redet er mit Beziehung auf die Gehirnmasse des Schädels, über welcher der Sitz

[1] Auch dieses Citat ist aus Theodor cfr. Th^{b}., fol. 86 a, Zeile 5 ff.:
ܐܬܚܙܝܬ ܪܡܐ ܘܡܫܒܚܐ ܒܡܦܩܢ ܡܢ ܡܨܪܝܢ ܟܕ ܒܙܘܢ ܠܡܨܪܝܐ ܘܥܘܬܪܐ ܣܓܝܐܐ ܫܩܠܢ ܕܚܠܦ
ܦܘܠܚܢܐ ܩܫܝܐ ܕܥܒܕܘܬܢ. ܘܦܩܕܬ ܕܢܫܐܠ ܡܢܗܘܢ ܕܡܨܪܝܐ ܠܡܐܢܝ̈ܐ

ܕܒܠܥܡ ܡܛܠ ܙܒܢܗܘܢ ܘܦܫܝܩܐ ܐܡܪ ܐܝܟ ܐܠܗܐ ܒܪܒܘܬܐ ܘܦܫܩ.[1] ܘܡܕܝܢܐ
ܒܗܘܢ ܚܫܝܫ. ܗܘ ܓܝܪ ܕܥܠ ܐܠܦܐ ܘܪܒܘܬܐ ܕܡܠܟܐ ܐܡܪ.
ܗܘܝܘ ܕܐܬܚܙܝ ܗܘܐ ܒܚܙܘܐ ܘܩܕܡܘܗܝ. ܡܫܒܚ ܠܡܕܒܪܢܘܬܐ
ܘܦܫܩ ܡܛܠ ܕܝܢ ܕܪܐ ܗܘܐ ܒܢܒܝܘܬܐ ܡܕܡ ܡܬܡܕܪܢܐ. ܠܐ ܫܡܥ
ܒܡܠܬܐ ܠܐܘܪܚܬܗ ܕܡܕܝܢܐ. ܕܒܝܬ ܐܝܣܘܐ ܒܠܩ ܠܒܪܗ
ܡܬܡܗܘܪܐ ܒܠܗܐ ܡܕܝܢ. ܐܬܚܙܝܬ ܠܗ ܐܡܪ ܘܡܬܒܝ̈ܢܐ ܒܡܫܡܫܗ
ܕܡܢ ܡܕܝܢ. ܕܚܙܝ ܐܠܗ ܘܡܫܒܚ ܒܥܠܬܐ ܐܬܐ ܚܙܩ ܦܪܥܘܬܐ
ܡܢܡܢܬܐ ܕܡܫܡܫܝܢ[2] ܐܝܟ ܕܫܡܝܐ ܒܝ. ܕܡܠܟܘ ܕܝܘܡܐ ܘܫܠܡܐ
ܘܢܦܩܘ ܠܡܕܒܪܐ. ܐܬܥܫܝ ܕܡܢ ܦܠܚܢܐ ܒܩܬܐ ܗܘܠܝܢ. ܒܗ ܐܝܟ
ܦܡ ܕܥܠ ܡܢܝ ܐܡܪܝܢ. ܐܠܐ ܡܛܠ ܕܡܢܘܬܐ ܕܫܘܒܪܐ. ܐܦ ܡܢܘܪܐ
ܘܦܫܩ. ܐܬܬܐ ܠܗܢ ܕܒܡܕܒܪܐ ܡܢܘܪܐ ܦܝܠܐ. ܘܠܗ ܐܝܟ ܡܢ
ܒܝܬܗܘܢ. ܗܘܢܐ ܐܦ ܠܒܢܝܢܐ ܕܡܢܚܝܢ ܡܢ ܦܘܠܚܢܐ ܕܡܢܘܪܗ.
ܡܘܕܝܢ ܠܗܘܢ ܕܠܐ ܢܬܡܢܘܢ ܒܐܪܥܗ. ܒܗ ܕܝܢ ܒܟܝܢ ܒܢܬܘܬܗ.
ܒܒܬܐ[3] ܕܫܒܪܐ ܐܡܪ. ܒܥܠ ܡܫܝܚܐ ܕܡܬܡܫܚܬܐ ܕܐܬܬ ܒܥܠ ܡܢܗ
ܡܒܥܠܬܐ ܕܫܒܪܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܥܠ ܓܒܠܗ ܒܥܠܗ ܢܘܦܝܘܢ. ܐܡܪ

[1] L hat an Stelle des letzten Wortes nur: ܘ̄.
[2] L ܥܡ'.
[3] So L, aber Lee ܒܒܬܐ.

ܕܐܬܚܙܝܬ ܠܗ ܒܝ. Barhebr. fol. 184a, Zeile 20ff. also: ܐܬܚܙܝܬ ܒܫܦܝܪ ܠܡܫܡܫ. ܘܡܫܒܚ ܡܫܒܚܬܐ ܐ ܡܢ ܡܕܝܢ. ܘܢܦܩ ܡܫܡܫܬܐ ܐ ܕܒܥܠܬܐ ܕܡܕܝܢ ܠܡܫܡܫܢܐ ܐ ܕܒܝ ܐܬܚܙܝܬ. Beachte, dass Th^{b}. hier ausnahmsweise einmal die ausführlichere Form des Citates bietet. Ausserdem scheint Barhebr. hier direkt aus Th^{b}. oder einer ihm ähnlichen Quelle zu schöpfen.

[2] Dasselbe zusammengezogen bei Th^{b}., fol. 86a, Zeile 9f.: ܘܐܦ ܡܢܘܪܐ ܒܡܫܡܫܢܐ ܠܐ ܢܬܡܢܘܢ ܦܩܕ ܐܠܗܐ ܒܐܪܥܐ. Ebenso Barhebr. 164a, Zeile 22.

(die Eingangsstelle) des Haares ist, als ob seine Bosheit auf seinen Schädel zurückkäme.[1]

68, 22: „Der Herr hat gesagt: Aus den Zähnen“ der Ägypter[2] „will ich zurückbringen“ mein Volk. Und auch „Meer“ nennt er es (Ägypten).[3]

68, 23: „Auf dass sich dein Fuss“, o Gott, „im Blute“ deiner Feinde[4] „bade“. Jenes mĕṭul setzt er nicht zur Begründung, sondern für die Strafe (Näheres siehe Adrians εἰσαγωγή § 77) wie jenes: „auf dass du recht behaltest in deinem Wort u. s. w.“ (Psalm 51, 4). Mit einem Bilde schmückt er sein Wort, welches (Bild) er auf die Vernichtung der Feinde deutet, vergl. jenes: „Ich trat die Kelter allein“ (Jes. 63, 3). „Und die Zunge deiner Hunde an (deinen Feinden)“. Und auch dieses spricht er aus dem Bilde des Jägers, der seine Hunde von dem Blute des Wildes sich satt trinken lässt. Mit „deinen Hunden“ meint er das Volk.[5]

68, 24: „Sie sahen deine Wege“ d. h. sie sahen Gott und unter seinen Füssen (wars) wie das Werk von Saphirfliesen (Exod. 24, 10).[6]

68, 25: „Voran gingen die Grossen u. s. w.“ Mit den Grossen meint er Moses und Aharon und Josua[7], die „inmitten der Jungfrauen“ am Schilfmeer sangen.[8]

---

[1] Der Schluss dieses Satzes erinnert an Th^{b}., fol. 86 a, Zeile 18 f.: ܘܢܗܦܘܟ ܣܘܪܚܢܗܘܢ ܒܪܫܝܗܘܢ ܡܢ ܩܕܩܕ ܣܥܪܐ. Barhebraeus, der fol. 164 b, Zeile 2 nur das Unterstrichene bietet, scheint hier ebenfalls direkt aus Th^{b}. oder einer ihm ähnlichen Quelle zu schöpfen.

[2] Barhebraeus, der fol. 164b, Zeile 3, allein wörtlich mit unserem Texte übereinstimmt, muss hier Išoʿdâdh oder eine ihm ähnliche Quelle als Vorlage gehabt haben.

[3] Nur sachlich dasselbe Th^{b}., fol. 86a, Zeile 20 f.

[4] Da Barhebraeus fol. 164 b, Zeile 7 in derselben Bemerkung mit unserem Texte übereinstimmt, während Th^{b}. fehlt, so wird er hier wohl aus Išoʿdâdh geschöpft haben.

ܡܕܝܢܬܐ ܕܡܢ ܒܬܪ ܫܢܝܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܐܬܩܪܝ[1] ܒܒܒܠ. ܘܐܦ ܢܗܪܐ ܒܗ

ܦܪܬ. ܡܛܠ ܕܐܬܒܢܝܬ[2] ܥ̈ܠܝܗ ܕܢܘܚ ܐܠܗܐ ܒܫܡܐ ܕܒܠܒܠܝܢ.

ܗܢܘ ܕܡܛܠ ܠܗ ܐܝܟ ܕܒܒܠܬܐ ܩܐܡ ܒܗ܆ ܐܠܐ ܣܠܩܘܗܝ[3]

ܕܫܘܒܪܐ. ܐܝܟ ܗܢܘ ܕܡܛܠ ܕܐܬܕܪܘ ܒܒܒܠܝܢ ܘܕܪܫ̄. ܐܫܬܡܫܬ

ܡܬܒܥܐ ܒܡܬܒܠܘܗ. ܘܡܬܒܥܐ ܥܠ ܚܙܬܐ ܕܒܒܠܒܠܬܐ. ܐܝܟ ܗܢܘ

ܕܡܕܢܚܐ ܕܦܠܓ ܒܟܠܘܕܝ. ܘܟܠܢܐ ܕܒܒܢܝ ܡܢ. ܘܐܦ ܗܕܐ ܡܢ

ܕܡܘܬܐ ܕܚܣܝܪܘܬܐ ܐܦܢ. ܘܡܢܐ ܒܠܒܩܘܗܝ ܡܢ ܕܡܠܐ fol. 306a

ܕܚܣܕܬܐ. ܡܒܒܢܝ ܐܦܢ ܠܒܦܠܐ. ܗܢܘ ܕܚܙܘ ܗܒܩܠܝ. ܗܢܘ ܗܘܢ

ܕܚܙܘ ܠܐܠܗܐ܆ ܘܐܚܝܕ ܩ̈ܕܡܘܗܝ ܐܝܟ ܒܥܒܕܐ ܕܒܒܠ[4] ܕܫܡܝܐ.

ܗܢܘ ܕܡܕܡܘ ܙܘܥܐ ܘܕܫܢ̄. ܙܘܥܐ ܦܪܬ ܠܫܡܘܫܐ ܘܠܐܬܪܘܬ

ܘܚܘܡܗ ܕܚܝܠܗ ܒܠܫܢܬܐ ܡܚܝܢ ܥܠ ܡܬܐ ܕܫܡܫ. ܘܐܦ

ܒܗܕܐ ܡܒܕܘ ܥܠ ܫܡܝܢܬܐ ܘܡܫܪܝܬܐ ܕܐܫܬܘܚܬܐ. ܘܡܕܡܟܝܢ

---

1 So L, dagegen Lee ܐܬܩܪ.

2 So L, dagegen Lee fügt ein parasitisches Jod hinzu.

3 So L, das scheint indess nur dialektische Differenz von ܣܠܩܘܗܝ zu sein.

4 Die letzten beiden Worte sind von mir aus Lee zur Ergänzung der Lücke des Ms. herübergenommen.

---

5 Th^{b}. fol. 86b, Zeile 5 und Barhebr. fol. 164b, Zeile 9: ܡܠܟܐ ܕܒܒܠ.

6 Bei Th^{b}. fol. 86b, Zeile 6 und Barhebr. fol. 164b, Zeile 11 lautet die Glosse nur: ܒܦܘܪܣܝܢ. Beachte, dass in den beiden letzten Fällen Barhebr. wohl sachlich mit Išoʿdâdh, aber im Wortlaute mit Th^{b}. übereinstimmt.

7 Wörtlich dasselbe Th^{b}. fol. 86b, Zeile 7 f. und Barhebr. fol. 164b, Zeile 15.

8 Sachlich dasselbe Th^{b}., fol. 86b, Zeile 9 f.

Und auch bezeugt er damit die Gesänge und Loblieder, die damals zum Preise des Gottes gedichtet wurden, der sie erlöst hatte, indem die Prophetin Mirjam die Pauke nahm und sie alle (die Jungfrauen) herausführte und sang: „Preiset den, der sich herrlich erzeigt hat" (Exod. 15, 21). Und das ganze Volk überlieferte diese Lieder, einer dem andern, indem sie Gott priesen und segneten.

68, 26: „Quellen" nennt er die 12 Stämme[1], die reichlich übersprudelten, wie das Wasser, das mächtig hervorbricht.

68, 27: „Dort Benjamin u. s. w." Mit diesen vier Namen deutet er auf sie alle. Denn bei ihnen allen traf es zu, dass sie sich freuten über das, was gethan worden war. Andere: Dort am Berge Sinai blieben alle still vor Staunen über die Stimmen und Flammen.[2]

68, 28: „Entbiete, o Gott (deine Macht)" und mache fest unser Leben in diesem Lande[3], „das du uns bereitet hast" zum Erbe.

68, 29: „Aus deinem Tempel" möge die Hülfe gesandt werden „nach Jerusalem", deiner Stadt. Andere: Aus dem Zelt in Siloh möge man Gaben nach Jerusalem bringen. Andere: Zu deinem Tempel, der in Jerusalem ist, zu dir mögen die Könige (Gaben) bringen. Der Grieche: „um deines Tempels willen, der über Jerusalem ist". D. h. auch wir sind dessen nicht wert, aber um deines Tempels willen, der an Ehre höher steht als Jerusalem, das seinetwegen geehrt wird, handele du in deiner Gnade. Tempel aber nennt er das Zelt, wo die Lade niedergesetzt war. (Es heisst:) Obgleich diese Güter bei uns sind, damit dein Tempel in seiner Herrlichkeit erhalten werde, so soll man doch auch von den Heiden, deinen Feinden, und ihren Königen, indem man staunt über die Grösse deiner Macht, dir Gaben und Geschenke

ܗܘܐ ܗܘܝܘ ܒܡܘܬܒܐ ܕܐܠܗܐ ܕܩܪܐ ܐܠܝ. ܡܢ ܢܡܘܣܐ ܡܪܝܡ
ܢܒܝܐ ܦܟ̈ܝܪܐ. ܘܢܦܩ ܡܢܗܘܢ. ܘܡܢܝܢܐ ܗܘܐ. ܥܡܗܘܢ.
ܕܐܬܝܠܕ. ܘܡܢܗ ܒܥܠܡܐ ܡܫܡܫ ܗܘܐ ܒܢܬܐ ܟܠܐ ܗܠܝܢ ܠܒܢܝ̈ܐ.
ܡܢ ܡܫܡܫܝܢ ܠܐܠܗܐ ܘܡܫܒܚܝܢ. ܡܫܒ̈ܚܐ ܦܪܐ ܠܡܪܝܡܐ
ܫܡ̈ܝܐ ܕܫܡܫܐ ܘܐܬܢܓܕܘ. ܒܪܡܐ ܡܢܐ ܕܒܥܝܢ ܫܒܝܠܗ.
ܐܝܟ ܒܫܡܝܢ ܘܕܪܐ. ܒܗܢܝܢ ܐܒܚܐ ܫܡ̈ܝܐ ܦܪܚ ܒܠܠ ܡܠܘܗܝ.
ܡܛܠ ܕܕܡܝܗܘܢ ܐܝܟܢ ܗܘܐ. ܕܝܢܝ ܒܐܝܠܝܢ ܕܡܫܬܠܡܝܢ.
ܐܚܪ̈ܢܐ. ܐܝܟ ܠܗ ܒܬܘܪܥܝܬܐ ܡܠܘܗܝ ܡܢܗ ܒܥܠܡܐ. ܡܢ
ܐܝܟܢܐ ܕܟܠܐ ܘܠܡܫܡܫܢܐ. ܫܡܥ ܐܠܗܐ ܘܐܬܒܣܝܡ ܒܚܕܘܬܗ
ܒܗܕܐ ܐܒܐ ܕܒܠܕܐ ܠܗ ܠܒܪܬܐ[1]. ܡܢ ܗܝܟܠܐ ܢܦܩܬ ܒܚܘܪܒܐ.
ܠܐܘܪܫܠܡ ܡܕܝܢܬܐ. ܐܚܪ̈ܢܐ. ܡܢ ܡܫܡܫܢܐ ܕܥܒܕܗ. ܡܬܪܒܐ ܢܦܫܗ
ܠܐܘܪܫܠܡ. ܐܚܪ̈ܢܐ. ܒܗܝܟܠܐ ܕܒܐܘܪܫܠܡ ܒܗ ܢܦܫܗ ܡܠܟܐ.
ܗܘܝܐ. ܡܛܠ ܗܝܟܠܐ ܕܒܟܠ ܡܢ ܐܘܪܫܠܡ[2]. ܗ̄ ܐܦ ܚܝܢ ܠܐ
ܦܘܫܝ ܠܒܗܕܐ. ܐܠܐ ܡܛܠ ܗܝܟܠܐ ܕܡܬܒܢܐ ܒܐܝܕܐ ܡܢ ܐܘܪܫܠܡ

1 L ܐܦܐ'.

2 So L, bei Syr. hex. lautet das Citat: ܡܢ ܗܝܟܠܐ ܥܠ ܐܘܪܫܠܡ.

---

1 Bis hierher stimmen Th^b. fol. 86b, Zeile 14f. und Barhebr. fol. 164b, Zeile 14f. genau mit unserem Texte überein, aber des Barhebr. Zusatz ܕܫܡܫܐ ܘܐܬܢܓܕܘ ܘܕܪܐ beweist, dass er sich an Išoʿdadh's Fassung des Theodor anlehnt.

2 Diese letztere Ansicht findet sich auch bei Th^b., fol. 86b, Zeile 15: ܐܝܟ ܒܫܡܝܢ ܕܐܒܗ̈ܬܐ ܒܥܠܡܐ ܦܠܚ ܗܘܐ ܒܬܘܪܥܝܬܐ ܕܫܡܝܢ ܡܢ ܕܡܠܟܐ. Barhebraeus fol. 164b, Zeile 16f. hat nur das Unterstrichene, aber dann unter Anlehnung an den Wortlaut Išôʿdâdh's: ܐܘ ܗܘܝܘ ܫܡܫܐ ܘܐܬܢܓܕܘ ܘܐܬܚܙܝܘ ܘܐܬܒܠܗܘܢ.

3 Th^b. fol. 87a, Zeile 1: ܘܐܚܝܢ ܐܠܗܐ ܠܒܗܕܐ ܐܒܐ ܕܡܫܡܫܢܐ. Barhebr. fol. 164b, Zeile 20 lehnt sich hier an den Wortlaut von Th^b. an.

bringen[1] zu deiner Stadt Jerusalem, wie der König von Tyrus in den Tagen Salomos that u. s. w. Jetzt aber bitten wir

68, 30: „Bedrohe das Tier des Schilfrohres, die Versammlung u. s. w.“ d. h. die Völker um uns, die in ihrer Wildheit den Tieren gleichen und beständig mit uns Krieg führen und Götzen besitzen, die sie anbeten, die wie Kälber gearbeitet sind, die mit Silber überzogen sind, oder Schnitzbilder aus Holz, die allem Möglichen gleichen und mit Silber überzogen sind.[2] Ein Anderer: Schilt und zerstreue die Völker um uns, die dem unvernünftigen Tiere gleichen. Die Härte des Rohres, das die Hände eines jeden durchbohrt, der sich darauf stützt, hat er durch diese Auffassung erklärt und angezeigt, dass das Tier des Schilfrohres und die Versammlung der Fersen und Kälber die Götzen der Völker bedeutet.

68, 31: „Es werden die Boten kommen“. (Es heisst:) Indem du das für uns thust, werden die Boten Ägyptens kommen, die Frieden und gutes Einvernehmen mit uns erbitten.[3] „Und Kusch wird Gott die Hand darreichen“ bekennend.[4] Das ist aber in den Tagen Salomos geschehen, als von überall Geschenke zu ihm kamen. Und die Königin von Kusch und Saba kam zu ihm.

68, 33: „Von Osten her erhob er (seine Stimme)“. Damit meint er entweder die Stimme vom Himmel unter Berücksichtigung des Umstandes, dass mit seiner ersten

---

[1] Kürzer Th[b]. fol. 87a, Zeile 4 f.: ܢܬܠܘܢ ܡܠܟܐ ܕܥܡܡܐ ܠܡܕܝܢܬܟ ܩܘܪܒܢܐ ܕܒܗܘܢ ܡܬܝܩܪ ܘܫܡܟ ܩܕܝܫܐ.

[2] Kürzer Th[b]. fol. 87a, Zeile 6 ff.: ܚܝܘܬܐ ܕܩܢܝܐ. ܐܝܟ ܐܢܫ ܐܡܪ ܚܝܘܬܐ ܕܥܡܡܐ ܕܡܣܝܡܝܢ ܒܣܐܡܐ. ܘܐܠܗܝܗܘܢ ܐܚܪܢܐ ܡܣܬܪܩܝܢ ܕܡܫܝܢ ܠܗܘܢ. Auch Barhebr. fol. 164b, Zeile 22f. sachlich dasselbe.

ܕܡܬܒܛܠܘ ܡܬܚܙܐ. ܗܟܘܬ ܐܦ ܒܣܝܢܐ. ܘܟܠܐ ܕܝܢ ܠܡܥܡܠܐ
ܡܥܡܕܘ. ܐܝܟ ܕܫܒܝܩܐ ܗܘܬ ܡܟܝܠ. ܡܢ ܟܕ ܗܟܢ ܠܗܕܐ
ܗܘܝܢ ܟܘܠܝ. ܕܗܢܟܢ ܟܡܘܟܣܘ ܢܡܘܣܐ. ܐܦ ܡܢ ܟܦܘܣܐ
ܕܟܠܒܚܕܢܝ ܘܡܟܕܢܝܗܘܢ. ܡܢ ܡܬܠܡܝܕܝܢ ܕܫܘܐ ܣܓܝ.
ܡܘܬܒܐ ܘܕܘܟܐ ܣܓܝ ܟܠܗ ܟܡܕܝܢܬܐ ܐܘܪܫܠܡ. ܐܝܟ ܕܟܬܒ
ܡܠܟܐ ܕܙܘܪ ܒܫܘܡܢ ܥܠܝܡܘ ܘܕܫܢ. ܘܐܦ ܕܝܢ ܟܘܚܒܐ ܕܥܠ
ܒܣܘܬܐ ܕܡܝܬܐ ܒܝܘܡܬܐ ܘܕܫܢ. ܦܘ. ܒܫܡܥܬܐ ܕܒܢܝ̈ܢ ܕܪܡܝܢ
ܒܟܕܢܝܘܬܗܘܢ ܠܚܝܘܬܐ. ܘܬܢܝܢܘ ܡܟܪܙܢ ܒܗܝܢ. ܘܡܫܝܢ
ܦܬܓܡܐ ܕܩܕܝܫܐ ܠܗܘܢ. ܕܢܫܬܡܠܐ ܒܝܘܡܬܐ ܒܝ̈ܫܬܐ ܕܡܪܢܝܢ
ܒܥܠܡܐ. ܐܘ ܒܠܚܘܕ ܡܢ ܡܢܟܐ ܒܝܘܡܬܐ ܕܟܠܐ ܟܝܘܣ.
ܘܡܢ ܥܡܝܢ ܒܥܠܡܐ. ܐܚܪܢܐ. ܓܠܐ ܟܕ ܘܟܕ ܐܝܟ ܟܦܘܣܐ
ܕܚܒܪ̈ܝ. ܕܪܡܝܢ ܠܚܝܘܬܐ ܠܐ ܡܬܒܠܥܢ. ܠܡܫܘܬܐ ܕܡܢܬܐ.
ܕܡܟܠܟܠܝ ܐܚܪ̈ܢܐ ܕܟܠܐ ܕܢܬܓܠܘܢ ܟܠܗܘܢ ܒܗܘܢ ܫܘܠܡ.
ܦܘܫ ܘܝܘܬ ܕܝܘܬܐ ܕܝܢܐ ܘܣܘܓܦܢܬܐ ܕܐܪ̈ܥܐ ܘܕܟܘܪ̈ܣܐ. ܦܘ.
ܦܬܓܡܘܗܝ ܕܟܦܘܣܐ. ܢܬܠܘܢ ܐܝܟܢܐ. ܡܢ ܟܕ ܗܟܢ ܠܡܟܬܒ
ܠܝ. ܢܬܠܘܢ ܐܝܟܢܐ ܕܡܘܬܝ. ܕܫܡܥ ܗܢܐ ܘܡܟܬܒܐ ܕܟܠܝ. ܘܟܘܫ
ܠܡܟܠܝ[1] ܐܝܟ ܠܐܠܗܐ ܡܢ ܡܘܕܐ .... ܗܟܢ ܕܝܢ ܗܘܘ

[1] So L, dagegen Lee mit parasitischem Jod.

---

3 Genau so Th^{b}. fol. 87a, Zeile 10 f., nur dass dort ܠܗܘܢ = „an ihnen“ für ܠܢ = „an uns“ steht. Ebenso Barhebr. fol. 164 b, Zeile 25 f., doch lehnt er sich mit seinem ܥܡܢ = „mit uns“ mehr an die Fassung von Išô‘dâdh an.

4 Bei Th^{b}. fol. 87a, Zeile 11 f. lautet diese verderbte Glosse: ܡܢ ܡܘܕܐ ܒܡܪܘܬܗ = sich bekennend zu seiner Herrschaft; Barhebr. fol. 164b, Zeile 26: ܢܘܕܐ ܒܡܪܝ.

Stimme das Licht geschaffen wurde und . . . . . . kam, oder er meint die Stimmen, die auf dem Berge Sinai waren, oder er redet davon, dass Gott das Volk vom Osten her einziehen und die Bewohner Kanaans vor ihnen durch (seine) Stimme erbeben liess.[1] Mit diesem (Worte bezieht er sich) auf jenes: „Preiset den, der nach Westen dahinfährt u. s. w." (vers 4.) . . . . (und fordert, es möchten darbringen) die Völker

68, 34: „Lobpreis für Gott und für Israel Ehre" und Unterwerfung.

68, 35: „Furchtbar bist du, o Gott". (Es heisst:) Aus deiner heiligen Wohnung in unserer Mitte und wegen deiner Fürsorge für uns bist du als furchtbar und stark erschienen vor aller Augen.[2] Und nun mischt er mit dem Gebet das Bekenntnis und spricht: „Der Gott Israels möge geben Kraft und Stärke u. s. w."

Psalm LXIX.

Ein und dieselbe Veranlassung hat dieser Psalm und der 109.: „Mein Gott, der du mein Ruhm bist, errette mich, Gott u. s. w."

69, 1: „Wasser" nennt er nach seiner Gewohnheit die Gewaltsamkeit der Feinde[3], die zu ersticken und zu vernichten vermögen.

---

[1] Zu dieser dritten Ansicht cfr. Th^b. fol. 87a, Zeile 15 f.: ܡܢ ܐܒܠܗ ܒܥܡܐ ܠܐܪܥܐ ܕܡܫܠܚܐ ܢܘܗ ܡܠܗ ܡܠܠ ܒܥܒܪܐ. ܘܐܪܥܐ ܒܟܢܥܢܝܐ ܐܪܥܐ ܕܡܥܢܝ.

[2] Kürzer Th^b., fol. 87b, Zeile 4 f.: ܕܚܝܠܐ ܐܝܬ ܡܢ ܡܩܕܫܟ ܕܒܝܢܬܢ ܘܦܘܩܕ ܕܥܠܡ.

[3] Auch Th^b. fol. 87b, Zeile 12 deutet hier auf „die Feinde", aber Barhebraeus (fol. 165a, Zeile 11) allein fährt mit Išôʿdâdh fort: ܠܡܚܢܩܘ ܘܠܡܘܒܕܘ.

fol. 306 b ܒܡܘܬܗ ܡܫܝܚܝܐ܇ ܡܢ ܡܢ ܟܠ ܕܗܘ ܐܢܫ ܗܘܐ ܠܗ
ܡܘܬܒܐ. ܘܡܬܚܫܒ ܒܗܘ ܦܬܓܡܐ. ܗܘ ܐܝܟܐ ܕܐܬܐܡܪ. ܗܘ ܕܡܢ
ܡܕܒܚܐ ܚܕܐ. ܐܘ ܒܟܠ ܡܕܡ[1] ܕܡܫܝܚܐ. ܒܟܠ ܗܘ ܕܒܡܠܬܗ
ܡܕܒܚܐ. ܐܬܟܬܒ ܢܡܘܣܐ ܘܐܬܐ. . . . .[2]
ܐܘ ܒܟܠ ܩܠܐ ܕܗܘܘ ܒܗܘܪ ܡܫܝܚ. ܐܘ ܒܟܠ ܗܘ ܕܡܢ ܡܕܒܚܐ
ܐܒܟܠ[3] ܐܠܗܐ ܒܒܩܪܐ ܘܒܡܒܘ[4] ܐܬܟܠ ܒܥܠܡܐ ܡܢܗܝܢ ܡܕܡܝܢ
ܐܡܪ. ܒܡܢ ܗܘܐ ܒܬܪ ܕܡܫܝܚ ܒܫܘܠܛܢ ܒܡܡܠܟܘܬܐ ܘܕܡܚܪܐ
. . . . ܒܡܩܪܐ ܠܡܫܝܚܐ ܠܐܠܗܐ. ܘܒܫܘܒܚܐ
ܐܡܪܐ[5] ܘܡܘܒܠܐ ܕܫܒܚܐ[6] ܐܠܗܐ ܡܢ ܒܡܘܡܪܐ ܒܗ ܡܕܡܐ
ܕܒܫܠܡ܇ ܘܡܫܬܘܕܐ[7] ܕܒܟܢ. ܐܬܝܕܥ ܕܚܝܐ ܘܡܒܝܐ ܒܒܢ ܟܠ
ܘܡܒܣܐ ܫܠܡ ܒܡ ܕܒܬܐ ܐܦ ܠܥܠܡܐ ܘܐܡܪ. ܐܠܗܐ ܕܫܘܒܚܐ܇
ܗܘ ܕܢܛܠ ܚܝܠܐ ܘܒܘܚܢܐ ܘܡܪ.

ψ 69.

fol. 306 b, 11 ܚܙܐ ܗܘ ܒܟܠܗ ܕܗܘܐ ܡܕܡܘܬܐ ܘܕܘܢܐ ܕܡܠܐ
ܘܐܦܠܐ. ܗܿ. ܐܠܗܢ ܕܐܦܘܫܬܢ ܦܪܘܩܝܢ ܐܠܗܐ[8] ܘܕܡܪ.
ܡܛܠ ܦܪܐ ܐܝܟ ܒܗܘ. ܒܫܐܠܐ ܕܒܥܠܕܒܒܐ. ܕܡܢܝ ܒܝܫܘܥ
ܘܒܡܘܒܗ. ܗܘܬܐ ܕܝ ܘܡܪܢܐ ܒܐܦܝܢ ܕܒܢܝܐ. ܡܕܡ

1 Diese letzten beiden Worte sind an Stelle einer Lücke des Ms. von mir gesetzt.

2 Hier ist eine grössere Lücke im Ms.

3 Dies Wort von mir an Stelle einer kleinen Lücke.

4 L. ܒܡܠ.

5 So L, dagegen Lee hat für dieses Wort ܐܚܕܬܐ ܐܡܪ.

6 So L, dagegen Lee ܐܠܗ ܕܫܒܚ. 7 L ܘܡܫܬܘܕܐ.

8 So L, bei Lee lautet das Citat: ܐܠܗܐ ܕܐܦܘܫܬܢ ܠܐ ܬܫܒܘܩ.

69, 2: „Abgrund“ aber und „Strudel“ die beständige Folge der Übel.

69, 4: „Was ich nicht mit Unrecht genommen habe u. s. w.“ d. h. wie derjenige, der etwas mit Unrecht genommen hat, bestraft wird.

69, 7: „Deinetwegen empfing ich Schmach“ von den Macedoniern[1] „und Scham bedeckte mein Angesicht“, weil man auch von den Kindern meines Volkes sich ihnen angeschlossen hat.[2]

69, 8: „Ich bin fremd geworden u. s. w.“, weil die Mehrzahl der Kinder des Volkes Israel, die meine Brüder und meine Verwandten sind, zum Heidentum abgeirrt sind.[3]

69, 9: „Die Schmach derer, die dich schmähen“, indem sie zu mir sprachen: Du vertraust umsonst auf deinen Gott, denn nicht ist er imstande, dich zu retten aus unsern Händen.

69, 12: „Diejenigen, welche im Thore sitzen“, weil es Sitte der Alten war, Zusammenkünfte in den Thoren der Städte und Dörfer zu veranstalten. „Und es redeten über mich diejenigen, die da zechen“. Der Grieche: „Von mir sangen diejenigen, die da Rauschtrank trinken“.

69, 9: „Der Eifer um dein Haus“, weil ich den Altar des Zeus in seinem Innern sah.[4]

69, 22: „Möge ihr Tisch werden u. s. w.“ „Tisch“ nennt er die ...... und die Freuden und „Schlingen“ die Bedrängnisse, welche fangen ...... d. h. all ihr Gutes möge sich zur Züchtigung und Strafe u. s. w. verwandeln.

Anders: (Tisch nennt er) die Vergnügungen, die sie erhoffen und hinnehmen von den Macedoniern. Zur Schlinge

---

[1] Dieselben Worte Th^{b}., fol. 88a, Zeile 13 und Barhebr. fol. 165a, Zeile 27.

ܘܠܐ ܡܬܦܠܓܐ ܘܫ̄ܪ. ܗ̄ ܐܝܟ ܐܝܠܐ ܕܡܬܠܡ ܐܢܘܢ ܡܬܠܝܢ. ܡܬܬܠܝܢ
ܦܠܓܐ ܢܗܝܪܐ ܡܢ ܡܢܗܪܢܝܬܐ. ܘܡܫܝܚܐ ܒܚܠܬܐ ܠܐܦܝ̈. ܒܗܘܢ
ܘܐܦ ܡܢ ܒܢ̈ܝ ܒܥܝܢ ܢܫܩܘ ܐܢܘܢ. ܢܬܒܪܐ[1] ܗܘܐ ܘܫ̄ܪ. ܒܗܘܢ
ܕܫܩܝܠܐ ܕܟܝܡܐ ܕܫܟܝܚ̈ܐ ܕܐܬܐܡܪܘ ܐܢܝܢ ܘܐܝܬܝܗܘܢ. ܐܪܬܠܒܘ
ܒܗܘܢ ܟܠܐ ܣܓܝܐܐ. ܘܣܗܕܐ ܕܡܣܗܕܝܢܘ. ܒܗܘܢ ܕܐܡܪܢ
ܗܘܘ ܒܗ ܕܫܪܟܐܝܬ ܠܟܘܠܗ ܐܝܟ ܒܟܠܗ ܐܠܗܐ ܠܐ ܢܚܪ ܡܬܚܫܒ
ܕܢܩܕܘܢ ܡܢ ܐܚܪ̈ܢ. ܐܝܟܢ ܕܢܐܡܪ ܒܐܪܒܥ. ܒܗܘܢ ܕܟܒܪܐ ܗܘܐ
ܠܡܫܝܚܐ ܒܟܒܟܒ ܡܬܩܪܐ[2] ܒܐܪܒܥ ܕܡܬܢܝܬܐ. ܘܕܡܫܬܪܝܢ[3].
ܘܐܢܘ ܒܗ ܐܝܟܢ ܕܢܦܠܢ. ܡܘܬܐ ܒܗ ܡܕܡܕܡ ܗܘܘ ܐܝܟܢ ܕܢܦܠܢ
ܫܒܝܐ.[4] ܗܢܘܢ ܕܬܠܝܘ ܕܟܠܢ. ܕܢܐܐ ܗܘܢܐ ܒܟܠ̈ܗ ܘܕܝܘܣܦ
ܟܝܡܐ. ܢܗܘܐ ܦܠܘܪܝܘܢ ܘܫ̄ܪ ܦܠܘܪܐ ܦܢܐ ....[5]
ܘܣܬܘܪܐ ܘܦܬܝܐ[6] ܠܐܘܟܙܪܐ ܕܝܘܢ .... ܦܠܝܓܐ ܕܦܠܚܘܢ
ܠܦܠܘܢ ܢܬܩܦܢ ܒܡܙܪܘܬܐ ܘܒܡܩܡܚܡܫܐ ܘܫܪܟܐ[7]

1 So L, dagegen Lee schickt ܘ = und voraus.
2 L ܡ̈ܢܐ.
3 L ohne Sĕyâmê.
4 So L, dagegen Syr. hex. ܣܝܕܐ.
5 Im Ms. ist hier eine Lücke.
6 L ohne Sĕyâmê.
7 L ܘܫܪ̈ܟܐ.

2 Bei Th[b]., fol. 88a, Zeile 15 lautet die Glosse: ܘܐܦ ܡܢ ܒܢ̈ܝ ܒܥܝܢ ܣܝܢ̈ܐ ܠܐܣܝܘ ܘܣܝܡܘ ܠܒܘܫܝܐ.

3 Nur sachlich dasselbe Th[b]. fol. 88a, Zeile 17, dagegen Barhebr. lehnt sich auch an den Wortlaut Išô'dâdh's an, wenn er zu ܠܐܝ̈ܟܐ hinzufügt: ܦܘܠܢ ܕܐܣܝܡܘ.

4 Th[b]., fol. 88a, Zeile 20f.: ܡܢ ܬܪܐ ܢܚܘܬ ܒܟܠܬܐ ܒܠܐ ܥܡ ܙܘܓܝ ܦܠܕܪܐ ܕܡܫܟܐ ܢܦܠܬ ܟܝܡܐ. Barhebr. fol. 165a, Zeile 29 also: ܡܢ ܬܢܚܬ ܒܟܠܐ ܕܙܘܓܝ ܕܦܠܓ ܟܝܡܐ ܢܦܠܐ ܠܫܒܬܐ.

sollen sie ihnen (den Griechenfreunden) werden und ihr Kampf mit uns zum Stein, an dem man zum Fall kommt.

69, 27: „Füge Schuld zu ihrer Schuld". Das gleicht jenem: „Wenn ihr Lust habt am Rauben, sollt ihr beraubt werden" (Jes. 33, 1). (Es heisst:) Wie jene Unrecht gethan haben an uns ohne Grund, so lass an ihnen gethan werden durch die Hand anderer. Und nicht mögen sie sich erfreuen an den Gütern, die du bereit bist, denen zu geben, die dich lieben, gebührender Weise und wie sie's verdienen.[1] Wiederum: Nachdem sie von den Macedoniern verächtlich behandelt und von ihnen bedrängt worden sind, füge ihnen eine andere Heimsuchung zu, sintemal sie Frevler sind.

69, 28: „Sie mögen ausgelöscht werden aus (dem Buche)". Die Juden haben die Gewohnheit, dass sie die Namen derer, die sich auszeichneten, gleichsam zur Anspornung der Menge aufzeichneten, wie auch wir in der Kirche thun. Dies sagt er, damit sie nicht zur Aufzeichnung gesetzt werden mit den Gerechten nach ihrem Tode.[2]

69, 31: „Ich werde dem Herrn besser gefallen". (Es heisst:) Es ist Gott angenehmer das Dankopfer, das mit Worten dargebracht wird von der Bereitwilligkeit, als auserwählte Opfer fetter Tiere, Huftiere ohne Hörner.[3] Der Grieche: „Ich werde Gott besser gefallen als ein junges Kalb, das Hufe und Hörner ansetzt."

---

[1] Dieses Citat ist aus Theodor. Es lautet bei Th[b]. fol. 89 b, Zeile 12 ff.: ܗܘ ܥܘܠܐ ܕܢܬܥܒܕ ܒܗܘܢ ܒܐܝܕܐ ܕܐܚܪ̈ܢܐ. ܥܠ ܥܘܠܗܘܢ ܕܐܥܠܘ ܒܢ. ܘܠܐ ܢܚܕܘܢ ܒܛܒ̈ܬܐ. ܐܝܟ ܕܠܡܫܬܘܫܚܘ ܒܗ. Nur etwas kürzer Barhebr. fol. 165 b, Zeile 7 f. ܗܘ ܥܘܠܐ ܗ̄ ܐܘܦ ܠܐܚܪ̈ܢܐ ܕܢܥܒܕܘܢ ܒܗܘܢ. ܥܠ ܥܘܠܗܘܢ ܕܐܥܠܘ ܒܢ und dann folgt das Unterstrichene.

[2] Sachlich dasselbe Th[b]., fol. 89 b, Zeile 15 f.: ܘܥܡ ܙܕܝܩ̈ܐ ܠܐ ܢܬܟܬܒܘܢ. ܒܬܪ ܡܘܬܗܘܢ ܒܟܬܒܐ ܚ̈ܝܐ

ܐܣܪܝܬ. ܠܚܝ̈ܘܬܐ ܕܡܬܚܙܝܢ ܘܢܬܚܬܢ ܡܢ ܡܩܪ̈ܘܒܬܐ. ܚܘܣܐ
ܢܗܘܘܢ ܠܗܘܢ ܘܡܫܪܘܗܘܢ ܕܟܠܗܝܢ ܠܡܠܟܘܬܐ. ܗܘ ܕܒܠܐ ܥܠܠ
ܒܡܥܒܕܗܘܢ. ܗܕܐ ܕܡܢܐ ܒܪܘܫ ܕܐܡܠܟ ܕܢܒܠܘܢ ܠܡܥܒܪ ܐܠܗܘܗܝ.
ܐܡܪܐ ܒܗ ܕܢܦܠܘܢ ܐܚܘܬܗ ܒ ܡܩܝܡ. ܗܘ ܕܢܬܠܒܫ ܒܗܘܢ
ܥܠܝܗ ܕܐܣܪܝܬ. ܘܠܐ ܢܬܟܫܦܘܢ ܥܠܡ̈ܐ ܕܒܠܝܢ ܐܝܬ ܒܥܠܝܬ
ܒܪ̈ܚܫܝܢ ܕܢܦܩܬ ܘܐܝܟ ܕܢܦܩ. ܗܘ ܡܢ ܟܠܗ ܕܡܬܩܪܒܝܢ
ܡܢ ܡܩܪ̈ܘܒܬܐ[1] ܘܐܠܝܨܝܢ ܠܗܘܢ. ܡܫܡܫܢܝܬܐ ܐܣܪܝܬ ܐܘܣܦ
ܠܗܘܢ. ܐܝܟ ܡܢ ܕܟܬܒ[2] ܐܝܟ ܢܬܠܚܡ ܡܢ ܩ̄ܣ. ܟܕܝ ܗܘܘ
ܠܗܘܪ̈ܝܬܐ ܕܢܬܠܚܡ ܥܡܗ̈ܐ ܘܡܠܟ̈ܐ ܐܝܟ ܕܠܚܡ̈ܣܘ̈ܐ fol. 307a
ܕܗܝܟܠܐ. ܐܝܟ ܕܐܘܣܦ ܒܟܪܐ ܒܟܪܝܢ. ܗܕܐ ܐܡܪ. ܕܠܐ ܢܬܠܘܢ
ܒܪܘܚܐ ܕܟܠ ܕܝܩܠ ܥܠܗ ܡܟܠܘܢ. ܐܡܪ ܒܥܕܢܐ ܡܢ ܘܕܥܪ
ܩ̄. ܗܠܝܐ ܟܠ ܥܠ ܐܠܗܐ. ܠܘܕܥܬܐ ܕܟܡܠܐ ܡܠܬܐ ܡܢ
ܕܥܠ ܡܠܟܬܐ. ܚܕ ܡܢ ܕܟܬܝܒ ܠܝܘܬܐ ܥܡ̈ܡܝܐ.
ܦܪ̈ܣܝܐ ܕܠܐ ܡܕܝܐ. ܘܡܠܟ. ܐܡܪ[3] ܠܐܠܗܐ. ܢܦܩ ܡܢ ܐܪ̈ܥܐ ܚܕܬܐ.
ܘܡܢ ܦܪܣܝܬܐ ܘܡܕܝܬܐ.[4]

[1] L ܡܬܐ'.

[2] L ohne Sĕyâmê.

3 So L, dagegen Syr. hex. ܢܡܪ.

4 So L, dagegen Syr. hex. stellt die letzten beiden Worte um und schreibt: ܡܕܝܬܐ ܘܦܪܣܝܬܐ.

---

3 Bei Th[b]. fol. 90a, Zeile 1 f. kürzer: ܘܒܗܠܝܢ ܠܡܠܟܘܬܐ ܐܡܪ ܒܥܕܢܐ ܚܠܦ ܡܢ ܠܘܬܐ ܡܫܡܫܢܐ ܕܫܠܡܝܢ ܥܠ ܟܠܗܝܢ. Noch kürzer Barhebr. fol. 165b, Zeile 10f.: ܐܡܪ ܒܥܕܢܐ ܩ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܘܡܠܟܘܬܐ ܚܠܦ ܡܢ ܕܥܒܕ̈ܐ ܕܠܘܬܐ ܡܫܡܫܢܐ.

Psalm LXXII.

Diesen Psalm deuten einige zum Teil auf Salomo, zum Teil auf unsern Herrn; eine lächerliche Auffassung, dass nämlich mit der messianischen Weissagung Dinge eines bestimmten Menschen vermischt seien, wie bei Brüdern, die gleichmässig die Ehre teilen. Denn auch wenn im Psalm zwei oder drei Worte vorkommen, die wegen ihres Umfanges über Salomo hinausgehen, so ist das der Gewohnheit der Prophetie nicht fremd, wie auch über Hiskia und Serubabel von den Propheten grosse Dinge gesagt worden sind, die über ihre Grösse hinausgehen. Wenigstens sind die Worte dieses Psalms viel geringer und bedeutungsloser als die Worte, die an den andern Stellen über unsern Herrn gesprochen sind. Auch hat weder unser Herr noch einer von den Aposteln die Worte dieses Psalms gebraucht, während sie doch die andern Worte, allein wegen der Ähnlichkeit der Thaten, zum Zeugnis über unsern Herrn heranziehen.

72, 1: „Gott gieb dein Gericht dem Könige u. s. w.“ Das bat auch Salomo[1] von Gott, dass er ihm die Weisheit gebe, das Volk zu leiten und zu richten in Gerechtigkeit u. s. w. (1 reg. 3, 9 und 11). „König und Königssohn“ nennt er den Salomo gemäss jenem: „Dein Knecht und der Sohn deiner Mutter“ (Pslm. 115, 16) und dem Übrigen, das dieser Art ist.

72, 3: „Die Berge“ nennt er die Königreiche der Völker.[2]

72, 5: „Man möge dich fürchten mit der Sonne und vor“. Gross sei seine Herrschaft und der Ruhm

---

[1] Auch Th[b]. fol. 92b, Zeile 6 und Barhebr. fol. 165b, Zeile 17 deuten auf den König Salomo.

[2] Dieselben Worte (ܡܠܟܘ̈ܬܐ ܕܥܡ̈ܡܐ) Th[b]. fol. 92b, Zeile 9f. und Barhebr. fol. 165b. Zeile 19.

ψ 72.

ܒܡܙܡܘܪܐ ܗܢܐ ܐܢܫܝ̈ܢ ܡܦܩܩܝܢ. ܕܡܬܐܡܪ ܥܠ fol. 307 a, 27
ܫܠܝܡܘܢ ܘܡܬܐܡܪ ܥܠ ܡܪܢ. ܗܕܐ ܕܒܝܘܡܘܗܝ ܫܠܡܐ܆ ܕܒܝܘܡܬܐ
ܕܥܠ ܡܫܝܚܐ܆ ܗܘܝܢ ܣܓܝ̈ܐܢ ܗܠܝܢ ܕܐܝܟ ܒܦܢܝܬܐ܆[1] ܐܝܟ
ܐܢܫܐ ܕܫܠܝܡܘܬܐ ܡܫܠܛܝܢ ܐܡܪܐ. ܐܦ ܓܝܪ ܐܝܬ ܒܡܙܡܘܪܐ
ܐܚܪܢܝܢ ܘܐܝܬܗ ܩܠܐ ܕܩܕܡܝܢ ܡܢ ܫܠܝܡܘܢ ܡܛܠ ܡܫܝܚܘܬܗ.
ܠܗ ܢܦܪܢܣܐ ܗܘ ܗܕܐ܆ ܠܒܪܐ ܕܡܠܟܐ. ܐܝܟ ܕܐܦ ܥܠ ܐܚܐܒ
ܘܝܘܪܒܥܡ ܦܬܓܡܐ ܐܬܐܡܪ ܡܢ ܢܒܝܐ܆ ܕܒܢܝ̈ ܠܡܦܩܘܣܗܘܢ.
ܘܐܦ ܡܠܬܗ ܕܡܙܡܘܪܐ ܗܢܐ. ܦܫܝܩ ܦ̈ܬܓܡ ܘܡܠ̈ܬܗܝܢ ܡܢ ܩܠܐ
ܕܢܒܝܘܬܐ ܐܚܪܢܝܬܐ ܐܡܝܢ ܥܠ ܡܪܢ. ܘܐܦܠܐ ܗܘ ܡܪܢ ܐܘ ܚܕ
ܡܢ ܫܠܝܚܐ. ܐܬܚܫܚ ܒܦܬܓܡܐ ܕܗܢ ܡܙܡܘܪܐ. ܡܢ ܛܒ
ܒܦܬܓܡܐ ܐܚܪܢܐ ܢܣܝܒܝܢ ܠܫܘܪܪܐ ܕܥܠ ܡܪܢ. ܡܛܠ ܕܡܫܘܐ
ܒܫܘܪ ܕܫܘܒܚܐ. ܐܠܗܐ ܗܒ ܕܝܢܟ ܠܡܠܟܐ ܘܫ̄ܪ. fol. 307 b
ܗܕܐ ܗܘ ܕܫܐܠ ܐܦ ܗܘ ܫܠܝܡܘܢ ܡܢ ܐܠܗܐ܆ ܕܢܬܠ ܠܗ
ܚܟܡܬܐ ܠܡܕܒܪܘ ܘܠܡܕܢ ܠܥܡܐ ܒܟܐܢܘܬܐ ܘܫ̄ܪ. ܡܠܟܐ
ܘܒܪ ܡܠܟܐ ܠܗ ܠܫܠܝܡܘܢ ܩܪܐ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܒܕܘܝܕ ܘܒܪ
ܐܡܠܟܗ ܘܫ̄ܪ. ܕܐܝܟ ܗܠܝܢ. ܛܘܪ̈ܐ ܐܡܪ. ܠܡܠܟܘ̈ܬܐ ܕܒܥܡܡܐ
ܢܣܒܘܢ ܠܟܝ ܒܟ ܫ̄. ܘܡܢܐ. ܩ̈. ܢܐܬܐ ܫܘܠܛܢܗ ܘܫܠܡܐ.
ܛܒܐ ܕܫܒܚܝܢܗ. ܥܠ ܐܝܟܐ ܕܐܝܬ ܫܠܡܐ ܘܡܬܕܡܪ. ܘܒܫܠܡܐ
ܕܗܘܐ ܘܕܫܡܝܐ ܢܣܬܟܠ. ܗܘ ܕܕܪܝܫ. ܩ̈. ܢܦܪܘܐ ܕܪܚܐ.
ܗܘ ܕܝܢ ܕܡܢܘ[2] ܫܡܫܐ ܘܡܢܘ ܗܘܐ. ܠܗ ܥܠ ܡܢܝܢܐ ܙܒܢܐ

[1] L ܒܦܢܝܬܐ.   [2] So L, dagegen Lee lässt ܕܡܢܘ ausfallen.

seiner Herrlichkeit überall, wo die Sonne ist und leuchtet. Und gleich dem Monde und der Sonne möge er verherrlicht werden. Jenes: „Geschlecht der Geschlechter" (bedeutet) lange Zeit. Jenes: „Vor der Sonne und vor dem Monde" ist nicht von der Vorzeit gemeint. Wie hätte er sonst damit verbinden können jenes: „Geschlecht der Geschlechter", welches auf die Zukunft weist. Und wie hätte er für die Vergangenheit beten können. Und bevor der Mond geschaffen wurde, wer hätte Gott fürchten sollen? Vielmehr bezieht sich jenes: „Vor der Sonne und dem Monde" auf die sichtbare Welt vor ihm, cfr. jenes: „Herr, vor dir ist all ihre . . . ." (?) und „das Schaubrod, das vor dem Herrn" (Exod. 35, 13 und 40, 23) und „Ich, ich, Gabriel, der ich vor Gott stehe" (Luc. 1, 19) und „Vor dem Herrn, der da kommt, zu richten (die Erde)" (Psalm 96, 13). So auch hier jenes „vor" (bedeutet) vor dem Angesicht und dem Antlitz der Sonne und des Mondes. Wiederum jenes: „Es mögen dich fürchten u. s. w." bedeutet: Es mögen dich rühmen die Weisen und es mögen dich rühmen alle Geschlechter der Welt, unter denen die Sonne als Grenzzeichen dient, das auf ihr (der Welt) errichtet ist. Wiederum: „Vor dem Angesicht und Antlitz des Mondes", denn auch der dient als Grenzzeichen, das auf ihr errichtet ist. Der Hebräer: „Man möge sich fürchten vor dir, so lange die Sonne (scheint)". Der Grieche: „Er möge bleiben mit der Sonne". Andere: Die Sonne nennt er das Königreich Salomos in seinem Anfang cfr. jenes (Wort) über den Assyrer: „Noch steht der Tag d. i. die Sonne in Nob" (Jes. 10, 32) d. h. sein Königreich und seine Heeresmacht u. s. w. Und Mond nennt er eben dieses Königreich Salomos wegen seines Endes, das heisst, dass sein Königreich, als er (Salomo) sich von der Liebe zu Gott abgewandt

ܐܡܝܪܐ. ܘܐܠܐ ܐܝܟ ܡܡܫ ܗܘܐ ܠܗ ܗ̇ܘ ܕܠܒܪܝܬܐ. ܕܡܫܘܚܐ
ܥܠ ܟܝܢܐ ܕܐܢܫܐ. ܘܐܝܟ ܡܕܡ ܗܘܐ ܥܠ ܟܝܢܐ ܕܒܥܝܪ̈ܐ. ܘܩܕܡ
ܕܢܬܒܪܐ ܐܪܥܐ ܡܢ ܐܝܬ ܗܘܐ ܕܕܝܢܐ ܠܐܠܗܐ. ܒܬܪ ܐܡܝܪܐ ܗܘ
ܕܩܕܡ ܫܡܝܐ ܘܐܪܥܐ ܥܠ ܡܬܝܠܢܘܬܐ ܕܩܕܡܘܗܝ. ܐܝܟ ܗܘ
ܕܟܝܢܐ ܩܕܡܝܐ ܗܘ ܡܠܬܐ ܪ̄. ܘܡܠܬܐ ܕܐܦܠ ܕܩܕܡ ܟܝܢܐ. ܘܐܠܐ
ܐܠܐ ܒܟܝܢܐ ܕܩܐܡ ܐܠܐ ܩܕܡ ܐܠܗܐ. ܘܩܕܡ ܟܝܢܐ ܕܐܢܫܐ ܠܒܪܝܬܐ.
ܘܗܠܝܢ ܐܦ ܐܝܟ ܗܘ ܕܩܕܡ. ܦ̄. ܩܕܡ ܚܙܬܗ ܘܦܪܘܫܗ ܕܫܡܝܐ
ܘܐܪܥܐ. ܠܘܬ ܗܘ ܕܢܣܒܘܢ ܒܗ ܘܕܥܬ. ܦ̄. ܢܚܫܘܒ
ܚܫܒܬܐ ܘܢܚܫܘܒ ܒܠܗܘܢ ܕܪܘܚܐ ܕܒܟܠܗ ܕܡܡܡܫ
ܫܡܝܐ ܐܝܟ ܠܚܘܕܝ ܕܗܝܡ ܒܟܠܗܘܢ. ܠܘܬ ܩܕܡ ܚܙܬܗ
ܘܦܪܘܫܗ ܕܐܪܥܐ. ܕܐܦ ܗܘ ܐܝܟ ܠܚܘܕܝ ܕܗܝܡ ܒܟܠܗܘܢ
ܡܡܡܫ. ܒܒܪܝܬܐ. ܢܚܙܐ ܡܢܗ ܥܠ ܟܠ ܕܫܡܝܐ. ܫܡܝܐ.
ܢܗܘܐ ܒܗ ܫܡܝܐ. ܐܚܪܢܐ. ܫܡܝܐ ܠܗ ܡܡܡܫ. ܠܡܬܒܝܢܘ
ܕܥܠܡܝܢ ܒܗܘܢܝܗ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܥܠ ܐܠܗܐ. ܕܒܪܝܬܐ ܠܗ
ܢܦܠ ܐܘܪܚܐ ܫܡܝܐ ܒܒܝܬ ܩܐܡ. ܦ̄. ܡܬܒܝܢܘ ܘܚܝܠܘܬܗ
ܘܕܥܬ. ܘܐܪܥܐ ܠܘܬ ܩܪܐ. ܠܗ ܡܢ ܠܡܬܒܝܢܘ ܕܥܠܡܝܢ
ܡܢ ܦܘܠܚܢܗ ܕܗܘ ܕܡܢ ܐܬܚܙܝ ܡܢ ܚܘܒܐ ܕܠܘܬ ܐܠܗܐ.
ܐܬܕܡܝܬ ܡܬܒܝܢܘ ܠܐܪܥܐ ܕܡܬܚܙܝܢ ܗܘܐ ܐܦܪ. ܢܚܙܐ
ܡܢ ܘܢܬܒܥܐ ܠܗ ܒܡܬܒܝܢܘܬ ܕܕܡܐ ܠܫܡܝܐ. ܐܝܟ ܕܝܢ
ܘܡܢ ܡܬܕܡܐ ܠܐܪܥܐ. ܐܦ ܒܪ ܠܗ ܕܕܡܪܐ ܗܘܐ. ܠ ܒܗ
ܫܡܝܐ ܘܐܪܥܐ. ܡܛܠ ܕܐܬܚܙܝ ܕܢܚܬ ܐܠܗܐ ܘܡܬܒܥܐ. ܠܗܘ
ܒܒܝܬ ܘܠܗܘ ܡܡܠܐ. ܐܬܐܘܗܝ ܒܪ ܗܘܐ ܟܒܪܐ ܡܢ ܟܬܒܐ.

hatte, dem wechselnden Monde glich. Er meint (also) dies: Sie mögen sich fürchten und sich dir unterwerfen in deinem Königreich, das der Sonne gleicht, zugleich aber auch wenn es dem Monde gleicht. Denn auch das ist nichts Wunderbares, wenn er betet, dass mit der Sonne und dem Monde Gottesfurcht und Friede dem Volke und dem Könige erhalten bleibe. Es besteht nämlich die Gewohnheit unter den Menschenkindern, dass sich die Worte der Segnungen in dieser Weise ergiessen.

72, 6: „Es möge herabsteigen" seine Lehre und Weisheit auf das Volk „wie der Regen auf das Fell" der Erde[1], welches willig das Wasser des Regens aufsaugt. Wiederum: Wie das Fell, das das Wasser des Regens willig aufsaugt, so möge auch er (Salomo) wegen seiner Milde dem ganzen Volke angenehm sein „und wie der Tau, der auf die Erde herabsteigt" und sie zubereitet, dass sie viele Früchte giebt.

72, 7: „Es möge sprossen in seinen Tagen die Gerechtigkeit" dadurch, dass er das Volk durch seine Lehre ermahnt, die Früchte der Gerechtigkeit und der Gottesfurcht zu geben.

72, 8: „Er möge herrschen vom Meer u. s. w." Nicht, dass er so als König geherrscht hätte, sondern wegen des Ruhmes seiner Weisheit[2] wird er gepriesen bei vielen und man bewundert ihn wie einen grossen König.

72, 14: „Und es wird für ihn beten allezeit". Er redet von der Hingabe und Liebe des Volkes gegen ihn, dass es nämlich aus grosser Liebe zu ihm „für ihn beten und ihn segnen wird" wegen seiner gerechten Gerichte u. s. w. Denn wer wollte die Schmähung aussprechen, dass unser Herr der Fürbitte der Gläubigen bedürftig wäre, er, der seine Güter über das menschliche Geschlecht ausgiesst. Der Grieche: „Und sie werden für ihn beten allezeit."

ܕܗܘܡܐ ܢܥܪܐܣܘܢ ܩܠܐ ܕܚܘܪܡܬܐ. ܢܣܒܐ ܡܫܝܚܐ ܘܣܡܟܗ
ܥܠ ܚܨܐ ܐܝܟ ܡܛܥܢܐ ܥܠ ܨܘܪܐ ܕܐܪܥܐ. ܕܢܣܒܠܝܗ ܡܛܠ
ܠܚܛܗ̈ܐ ܕܡܛܥܢܐ. ܠܘܬ ܐܝܟ ܨܘܪܐ ܠܗܢ ܕܢܣܒܠܝܗ ܡܛܠ ܠܚܛܗ̈ܝ
ܡܛܥܢܐ. ܗܘܝܐ ܐܦ ܕܝܢ ܡܛܠܗܕܐ ܢܣܒܗ. ܘܣܒܠܗ ܕܡܫܝܚܐ ܥܠ
ܥܠܘܗ ܚܡܪܐ. ܘܐܝܟ ܬܫܡܫܬܐ ܕܢܣܒ ܥܠ ܐܪܥܐ. ܘܡܫܬܒܝܢ ܠܗ̇
ܕܐܢܫܐ ܦܓܪܐ ܡܫܝܚܐ. ܢܣܒܐ ܒܫܘܬܐ ܕܝܢܐ. ܒܡܫܝܚܐ
ܠܚܡܪܐ ܒܝܢ ܡܫܝܚܘܬܗ. ܕܢܣܒ ܦܓܪܐ ܕܕܝܢܘܢܐ fol. 308 a
ܘܕܢܣܒܗ ܠܐܘܪ. ܗܘ ܕܐܢܫ ܡܢ ܥܡܐ ܘܕܝܢ. ܠܗ ܕܗܘܐ
ܐܡܝܢ. ܐܠܐ ܕܝܢ ܛܒܐ ܕܢܫܝܚܘܬܗ. ܡܫܡܫ ܚܕܐ ܫܡܝܐ.
ܘܐܝܟ ܕܡܠܟܐ ܪܒܐ ܠܘܬܗ ܒܗ. ܘܢܙܠ ܒܠܗܘܢ ܒܠܒܒܗܝܢ. ܥܠ
ܪܫܝܬܐ ܘܣܒܪܗ ܕܚܡܪܐ ܕܠܒܗ ܐܡܪ. ܕܡܢ ܣܘܟܐ ܚܠܡ
ܫܡܝܐ ܕܠܘܬܗ. ܢܙܠ ܒܠܗܘܢ ܘܒܪܘܪܗܘܢ ܥܠ ܐܦܝ ܕܒܢܘܗܝ
ܠܐܪܐ ܘܕܝܢ. ܡܢܗ ܨܒܪ ܡܫܝܚ. ܕܥܠ ܙܒܠܐ ܕܡܢ ܡܢܘܬܗܝܐ
ܫܡܫ ܡܢܝ. ܗܘ ܕܗܘ ܡܫܡܫ ܠܫܡܝܐ ܥܠ ܨܝܚܐ ܐܘܫܐ.
ܢܘܚܐ. ܘܢܚܬ ܡܛܠܬܗ ܒܚܠܒܢ. ܗܘ ܕܗܘܐ ܐܝܟ ܫܘܫܠܐ
ܘܒܙܥܐ ܕ̄. ܗ̄. ܗܘܝܐ ܢܬܒܘܢ ܚܡܪܐ ܒܢܘܡܬܗ ܒܒܛܠܢܝ.
ܒܡܘܬܐ ܐܪܥܐ ܠܚܠܐ ܕܠܚܝܐ ܒܚܘܪܐ ܫܡܝܐ. ܘܐܦ ܒܢܝܐ ܕܡܢܗ.
ܢܛܪܘܢܝ ܥܠܡܐ ܘܫܡܘܢܝܐ. ܒܡܘܬܐ ܐܘܪܐ ܕܠܒܘܢ ܕܗܘܐ ܢܘܚ

[1] Bei Th[b]. fol. 92b, Zeile 17f. lautet das Ganze also: ܢܣܒܐ ܡܫܝܚܐ ܕܣܡܟܗ ܥܠ ܚܨܐ ܐܝܟ ܡܛܥܢܐ ܥܠ ܨܘܪܐ ܕܚܡܪܐ. Barhebr. fol. 167a, Zeile 1f. hat das Unterstrichene und dann fährt er fort: ܗ̄ ܡܫܝܚܐ ܘܣܡܟܗ ܥܠ ܚܡܪܐ.

[2] Sachlich dasselbe Th[b]. fol. 93a, Zeile 4 u. Barhebr. fol. 167a, Zeile 6.

72, 15: „Es möge sein, wie die Menge (des Getreides auf dem Felde) und auf dem Gipfel u. s. w.“ So möge das Volk in seinen Tagen reich werden an allen Gütern, nach der Ähnlichkeit des guten Bodens, der viel Getreide trägt. Und auch die Söhne, die von ihm kommen mögen durch Ruhm und Ehre erhöht werden wie die Cedern des Libanon, die durch ihren Wuchs herrlich sind.[1] „Es lasse hervorgehen aus seiner Stadt“ Gerechtigkeit und Gottesfurcht „wie Kraut“ viel und reichlich, das zur Frühlingszeit hervorkommt.[2]

72, 16: „Und sein Name sei ewiglich und vor (der Sonne)“. So lange die Erde steht, bleibe sein Name und sein Ruhm und seine Weisheit.[3] Denn auch seine Schriften und seine Weisheit bleiben ewiglich. „Es mögen alle Völker mit ihm sich beglückwünschen“. Hanâna: Die Stämme nennt er „alle Völker“. >>Mit ihm wird man einander beglückwünschen (indem man sagt): Gott mache dich wie Salomo.[4] Aber ich sage: Auch wenn diese Worte zu ihrer Zeit über Salomo gesprochen wurden, so tragen sie doch (erst) in Christo die wirkliche Erfüllung, was auch von andern Stellen in den Propheten gilt.

Psalm 45.

Die Juden beziehen diesen Psalm auf Salomo und die Tochter des Pharao, obgleich sie nicht einmal das behaupten können, dass die Verherrlichungen Salomos und seines Weibes „schöne Worte“ gewesen seien. Zugleich aber und unaufhörlich leiten sie die Stichen von Salomo (als Dichter) ab. Wiederum: Indem dass er auf Gott die Worte Davids bezieht, sagt der Grieche für „sprudelte“ „es sprudelt und ich sage“.

[1] Dieser letzte Satz ist ein Anklang an Th[b]. fol. 93b, Zeile 5f.:
ܘܒܢܝܐ ܕܢܦܩܘ ܡܢܗ ܐܬܥܫܢܘ ܚܣܝܢܐ ܘܡܫܬܒܚܝܢ ܥܡܗ. ܐܝܟ ܐܪ̈ܙܐ ܕܠܒܢܢ ܒܩܘܡܬܗܘܢ

ܒܡܘܡܬܗܘܢ. ܢܦܠ ܡܢ ܡܕܝܢܬܗ ܕܝܫܘܥܐ ܘܕܝܢܗ ܕܐܠܗܐ. ܐܝܟ
ܒܡܦܠ ܡܫܝܚܐ ܘܡܫܒܩܢܐ ܕܦܘܫ ܒܪܒܠ ܢܡܘܣܐ. ܘܢܘܗܪܐ
ܫܡܫܐ ܠܥܠܡ. ܘܫܪܝ. ܗ̈. ܡܛܠ ܠܟܘܢ ܕܫܡܥ ܒܥܠܡܐ. ܢܦܠܬ
ܫܡܫܐ ܘܡܫܘܚܬܐ ܘܡܚܡܬܗ. ܐܦ ܓܝܪ ܡܬܒܥܘܢ ܘܡܚܡܬܗ.[1]
ܡܫܝܚ ܒܥܠܡ. ܢܬܒܪܟܘܢ ܒܗ ܡܠܟܘܬܐ ܒܥܡܡܐ. ܫܠܝ.
ܠܡܬܬܠ ܡܪܐ. ܗ̈ ܡܬܠܒܫܝܢ. ܒܗ ܢܒܪܟ ܓܒܪܐ ܠܡܫܝܚܐ.
ܕܒܟܝܢ ܠܟܘܢ ܐܠܗܐ ܐܝܟ ܡܫܝܚܐ. ܐܢܐ ܕܝܢ ܐܡܪ ܐܢܐ. ܕܐܦ
ܒܪܒܘܬܟ ܟܠܗ ܡܫܝܚܐ ܐܡܬܝ ܘܠܟܢ ܩܠܠ. ܐܠܐ ܡܘܠܟܢܐ
ܡܪܝܐ ܒܡܫܒܚܐ ܡܩܠܐ. ܐܝܟ ܕܐܦ ܒܦܘܩܕܢܐ ܐܠܗܝܬܐ ܒܢܒܝܐ.

ψ 45.

ܡܙܡܘܪܐ ܓܝܪ ܥܠ ܡܫܝܚܐ ܘܥܠ ܥܕܬܐ fol. 295 a, 20
ܦܪܫܗ ܢܒܝܐ ܒܡܙܡܘܪܐ ܗܢܐ ܡܢ ܐܦܠܐ ܗܘܐ ܡܕܡ ܕܠܡܫܝܚܐ.
ܕܡܠܟܘܬܗ ܕܡܫܝܚܐ ܘܕܐܠܗܘܬܗ. ܦܠܓܘܬܐ ܗܕܐ ܠܬܪܝܢ. ܐܡܪ
ܕܝܢ ܘܕܠܐ ܡܫܠ. ܡܫܒܚ ܦܠܓܘܬܐ ܡܢ ܡܫܝܚܐ. ܠܗܘܢ ܕܝܢ ܒܡܠܟ

[1] L mit Sĕyâmê.

Barhebr. fol. 167a, Zeile 20 drückt dasselbe also aus: ܢܦܩܘܢ ܦܠܓܘܬܗܘܢ ܗ̈ ܡܦܩܘܢ ܐܠܗܘܬܗܘܢ ܐܝܟ ܕܠܟܝܢ ܗ̈ ܡܦܩܘܢ ܐܠܗܘܬܗܘܢ.

[2] Von >> an wörtlich so Th[b]. fol. 93b, Zeile 7ff. Nur bemerke, dass dort „viel und reichlich" ausgelassen ist.

[3] Wörtlich so Th[b]., fol. 93b, Zeile 12. Nur ist dort ܘܡܫܘܚܬܗ ausgelassen.

[1] Fast wörtlich so Th[b]. fol. 93b, Zeile 14f. und Barhebr. fol. 167b, Zeile 2f.: ܢܬܒܪܟܘܢ ܒܗ ܡܠܟܘܬܐ ܒܥܡܡܐ ܡܢ ܐܡܬܝ ܠܡܫܝܚܐ [ܕ]ܒܟܝܢ ܠܐܠܗܐ ܐܝܟ ܡܫܝܚܐ.

45, 1: „Meine Werke gelten dem Könige". „Seine Werke" nennt er seine Prophetie, wie ja auch der Apostel die Lehre und das Episkopat Werke nennt: „Derjenige, dessen Werk verbrennen wird, der wird Schaden leiden" (1 Cor. 3, 15) oder: „Seid ihr nicht mein Werk in meinem Herrn?" (1 Cor. 9, 1) und „derjenige, welcher das Ältestenamt begehrt, (begehrt) ein gutes Werk". (1 Tim. 3, 1). „Dem Könige" das ist aber Christus. Die Worte der Prophetie, so heisst es, will ich wie Gaben und Geschenke dem Könige Christus darbringen. Ḥanânâ aber liest: „Die Werke des Königs" Und in alten Manuskripten, so heisst es, steht der Buchstabe Lamed nicht, im Syrer und zwar aus der Auffassung des Griechen wurde er hinzugefügt. D. i. ich will die bewundernswerten und herrlichen Werke seines Heilswaltens an uns erzählen. Und wie wenn einer fragt: Woher bist du geneigt(?), die Werke dessen zu besingen, der doch bis jetzt verborgen ist?, giebt er die Antwort: Meine Zunge ist das Rohr des Schreibers. Der heilige Geist, so heisst es[1], welcher der schnelle Schreiber ist, von dem alle Lehren hervorsprudeln, der hat meine Zunge wie ein Rohr ergriffen und er bringt statt der Tinte die Einsicht auf sie und mit ihr (der Zunge) prägt er (der heilige Geist) die Namen, die da zur Grösse Christi passen. Und man wisse, dass diese drei ersten Verse Vorwort und Proömium sind. Der Anfang seiner Lehre aber ist:

45, 2: „Schön ist er in seinem Angesicht u. s. w." Das ist aber kein Gegensatz zu jenem Worte des Jesaias (53, 2 f): „Er hatte keine Gestalt, der Verachtete und Geringe unter den Menschen". Denn das ist über seine Passion gesagt, dieses aber über die Grösse seines Werkes und

[1] Auch Th^{b}. fol. 56 b, Zeile 14 f. und Barhebr. fol. 147 a, Zeile 10 deuten den schnellen Schreiber auf den heil. Geist.

ܕܐܝܟ ܕܟܠܗ ܐܠܗܘܬܐ. ܩܐܡ ܟܕܘܢ ܠܡܠܟܘܬܗ ܕܕܘܝܕ. ܡܘܬܐ ܚܠܦ
ܐܚܘܗܝ ܢܚܘܐ ܐܡܪ. ܘܐܡܪ ܐܢܐ[1] ܒܥܒܕܝ ܠܡܠܟܐ ܒܥܒܕܘܗܝ ܦܪܐ
ܠܒܢܝܢܘܬܗ. ܐܝܟ ܕܐܦ ܠܡܠܟܘܬܐ ܘܠܐܦܝܣܩܘܦܘܬܐ.[2] ܒܥܒܕܐ
ܡܟܝܠ ܡܫܝܚܐ. ܐܝܠܝܢ ܒܗܘܢ ܕܒܥܒܕܘ ܐܡܝܢ ܣܓܝ. ܐܘ ܠܐ ܗܘܝܬܘܢ
ܒܥܒܕ ܒܢܝܢܐ. ܘܐܝܠܝܢ ܒܗܘܢ ܕܗܘܐ ܡܫܝܚܘܬܐ ܒܥܒܕܐ ܛܒܐ.
ܠܡܠܟܐ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܡܫܝܚܐ. ܠܟܗܢܘܬܐ ܒܗܘܢ ܕܒܢܝܢܘܬܐ
ܒܝܬܐ ܡܫܘܚܬܐ ܘܕܠܐ ܡܬܒܪܟ ܐܢܐ ܠܡܠܟܘܬܐ ܡܫܝܚܐ. ܣܓܝ ܕܝܢ.
ܒܥܒܕܝ ܡܠܟܐ[3] ܐܡܪ. ܘܕܝܠܗ ܠܗܘܢ ܒܡܠܟܐ ܒܟܬܒܐ ܐܬܘܬܐ
ܕܠܥܠ. ܒܫܘܪܝܐ . . . . . . ܘܕܡܢ ܫܘܒܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܐܬܬܘܣܦܬ. ܗ̄ܘ.
ܡܡܠܟܐ ܐܢܐ ܒܥܒܕܐ ܠܐܡܬܗ ܘܡܢܝܢܐ ܕܒܪܝܢܘܬܗ ܕܠܥܠ. ܘܐܝܟ
ܐܝܟ ܕܐܡܪ. ܕܡܢ ܐܝܠܝܢ ܡܕܡ ܐܝܬ ܒܡܠܟܐ ܒܥܒܕܘܗܝ. ܕܗܘ ܒܝܫܐ.
ܡܢܗܝܢ ܐܡܪ. ܒܥܒܕ ܡܢܗ ܕܫܦܪܐ. ܕܘܝܕ ܒܗܘܢ ܕܡܘܕܐ ܕܐܠܗܘܬܗ
ܫܦܪܐ ܡܢܗܘܢ. ܕܟܠܗ ܫܘܒܚܐ ܡܢܗ ܢܥܒܕ. ܐܝܟ ܡܢܐ
ܐܝܟ ܠܟܠܗܝܢ ܘܗܘ ܢܠܟ ܕܗܘܐ ܡܠܟܐ ܒܗ ܫܘܒܚܐ. ܘܢܦܠ
ܒܗ ܡܫܘܚܐ ܕܢܣܒܝܢ fol. 295b ܒܪܘܚܘܬܗ ܕܡܫܝܚܐ. ܘܕܘܝܕ
ܕܝܢܐ ܕܗܘܝܘ ܠܒܝܬܐ ܡܠܟܘܬܐ ܡܫܝܚܐ. ܒܡܠܐ ܘܦܪܘܫܘܬܐ
ܠܝܗܘܢ. ܗܘܝܢ ܡܠܟܘܬܗ ܕܝܢ ܐܠܗܘܬܗ. ܡܫܪ ܒܝܬܗ
ܘܕܝܪ. ܗܘܐ ܕܝܢ ܒܗ ܕܒܫܘܒܚܐ ܕܝܢ ܒܢܝܢ ܕܐܡܝܪ. ܕܒܥܒܕ ܗܘܐ
ܒܗ ܫܪܝܐ. ܡܫܝܚܐ ܘܡܥܒܕܢܐ ܕܐܢܫܐ. ܡܠܟܐ ܕܢܦܫ ܟܠܗ ܫܡܗ

[1] So L, dagegen Syr. hex. dasselbe zwei Mal.
[2] L nur . . . ܘܠܐܦܣܩ.
[3] Beachte diese alte Lesart der Pešittô.

seines Vermögens u. s. w. „Barmherzigkeit ist ausgegossen". In reichem Masse setzt er die Hausgenossen und Fremden in Staunen durch seine Lehren und durch Worte, die Barmherzigkeit den Sündern durch seine eigene Macht verheissen. Und weil es Widerspenstige gab, die der Lehre seines Evangeliums widerstrebten, und es nötig war, dass sie durch plötzliches Gericht unterjocht und seiner Herrschaft unterworfen wurden, spricht er:

45, 3: „Lege das Schwert (um deine Hüften), deinen Glanz und deine Herrlichkeit" (Es heisst:) Rüste dich wie der Krieger mit furchtbarer Strafe gegen die Feinde; und besonders möge deine Herrschaft gestärkt werden gegen die Hausgenossen und in aller Augen mögest du herrlich, ruhmreich und siegreich erscheinen.[1]

45, 4: Dieses „Deine Herrlichkeit und deine Herrlichkeit" sagt er doppelt, weil zu vielen Malen der Verklärte gesehen wurde nach der Passion. (Es heisst:) Weil du den doppelten Tod überwunden hast, hast du sie, die Herrlichkeiten, davongetragen, die der Passion vorhergingen.[2] „Er ist dahingefahren für das Wort". (Es heisst:) Für das Wort der Wahrheit, die er verkündigt hat, und für die Demut, die er gelehrt hat, ist er auf das Kreuz gekommen.[3] Wiederum: Du bist (heisst es,) auf das Kreuz gekommen wegen des Evangeliums des Himmelreiches. „Dein Gesetz in der Furcht". (Es heisst:) Durch die Gottesfurcht, die du bekennst und durch die Hülfe des Himmelreiches hast du dein Gesetz reichlich ausgestattet mit Zeichen und Kraftwundern. Wiederum

[1] Dieses Citat steht nicht bei Th[b]. dagegen Barhebr., der fol. 147 a, Zeile 15 ܣܦܣܪܐ mit ܐܝܟ ܕܝܢܐ ܡܫܠܛܐ interpretiert, erinnert hier an Išô'dâdh.

[2] Sachlich dasselbe Th[b]. fol. 57 a, Zeile 3 ff. und Barhebr. fol. 147 a, Zeile 16.

ܐܡܝܪܐ. ܗܕܐ ܕܝܢ ܥܠ ܦܘܠܐ ܕܥܒܝܕܬܗ ܘܫܟܠܠܗ ܘܕܝܢ.
ܐܬܗܦܟ ܕܫܡܝܐ ܥܒܝܕܬܐ. ܒܡܥܒܕܢܘܬܗ ܡܛܠܗܘ ܒܥܠܡܐ
ܘܠܒܪܢܫܐ. ܘܒܟܝܢܗ ܟܠܐ ܕܡܬܠܬܝܢ ܕܫܡܝܐ ܕܥܠ ܣܘܠܝܬܐ.
ܒܡܬܠܡ ܠܗܘ. ܘܡܛܠ ܕܐܝܬ ܗܘܐ ܡܢܘܪܬܐ ܕܚܘܒ ܒܡܫܡܠܐ
ܡܟܢܘܫܬܐ ܕܡܬܚܙܝܘ. ܘܐܠܗܐ ܕܟܝܢ ܡܫܡܫܢܝܬܐ ܚܕܝܘܬܐ ܢܛܪܘܢ
ܘܢܬܒܥܘܢ ܒܡܬܠܡܝܢܘܬܗ ܐܡܪ. ܐܝܟ ܗܘܐ ܚܝ. ܗܕܪܝܢ
ܡܫܡܫܝܢ. ܐܪܝܡ ܒܗ ܐܝܟ ܡܢܒܬܐ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܚܝܠ ܒܡܫܡܠܐ
ܒܒܪܝܬܐ. ܘܠܗܢ ܠܡܛܪܐ ܡܢܗܘܢ ܒܗܢܐ ܒܬܠܬܐ. ܘܠܒܠܡ ܟܠ
ܐܬܚܙܝ. ܗܕܝܢ ܘܦܫܝܛܐ ܘܥܡܝܐ. ܗܕܐ ܕܡܫܡܫܝܢ[1] ܡܫܡܫܝܢ.
ܒܦܠܚܘܬܗ ܐܡܪ. ܐܝܟ ܡܢ ܕܐܬܟܦܐ ܫܡܝܢܐ ܐܬܚܙܝ[2] ܫܒܝܢܐ
ܒܬܪ ܚܝܐ ܥܠ ܕܪܓܬܗ ܒܗ ܒܡܟܢܫܬܐ ܒܚܝܠܐ. ܫܒܩܬ ܐܢܘܢ
ܒܡܫܝܚܐ ܕܩܕܡ ܚܝܐ. ܡܢ ܥܠ ܡܬܠܬܐ. ܥܠ ܐܦܝ ܒܗ
ܡܛܠܬܐ ܕܡܫܡܠܬܐ ܕܡܬܚܙܝ ܗܘܐ. ܘܥܠ ܐܦܝ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܡܒܥ
ܗܘܐ. ܦܝܫ ܢܫܝܐ. ܠܘܬ ܦܘܫܬܗ ܒܗ ܢܫܩܐ ܡܛܠ ܫܡܝܐ
ܕܡܒܟܝܢܐ ܫܡܝܐ. ܒܥܘܫܝܢ ܒܝܕܥܬܐ. ܒܝܕܥܬܐ ܒܗ ܕܐܠܗܐ[3]
ܕܡܬܠܘܬܐ ܐܝܬ ܘܒܟܘܕܪܐ ܕܡܟܠܟܘܬܐ ܫܡܝܐ ܫܪܝܬܗ ܢܫܘܫܢ

[1] So L, Lee dagegen ܗܕܝܢ.
[2] L ܐܬܚܙܝܘ.
[3] L ܕܒܗܘܢ.

---

3 Dasselbe, aber etwas paraphrasiert Th^b. fol. 57a, Zeile 5 ff.: ܦܝܫ ܢܫܝܐ ܥܠ ܐܦܝ ܡܛܠܬܐ ܕܡܫܡܠܬܐ ܕܡܒܥܐ ܕܒܟܠܟܘܬܐ ܦܪܫ ܐܝܟ ܐܝܬ ܘܡܫܡܫܢܐ ܐܝܬ ܕܡܟܠܟ ܕܒܝܕܥܬܐ ܕܡܫܡܫܢܐ. Barhebr. fol. 147a, Zeile 18 f. also: ܥܠ ܡܛܠܬܐ ܕܡܫܡܠܬܐ ܘ ܥܠ ܦܝܫ ܢܫܝܐ. ܥܠ ܐܦܝ ܡܛܠܬܐ ܕܡܫܡܠܬܐ ܘ ܕܡܒܥܐ ܐܝܬ. ܘܡܫܡܫܢܐ ܕܒܝܕܥܬܐ ܘ ܕܡܟܠܟ ܐܝܟ ܐܝܬ ܒܗ

anders: Nicht bedarfst du (heisst es) der Hülfe anderer, sondern in der Kraft und Stärke deiner Person besiegst du alle deine Feinde und niemand kann eins deiner Gebote aufhören machen. „Dein Gesetz in der Furcht" d. h. in der Kraft „deiner Rechten" und durch deine Wunder und Lehren bestätigst du von deinen Gesetzen[1], dass sie in Furcht vor der Hölle u. s. w. und nicht in Verachtung gehalten werden müssen, d. h. die Hölle ist zugedacht worden denen, die sie (die Gesetze) nicht halten, und das Königreich denen, die sie halten.

45, 5: „Deine Pfeile sind scharf" im Herzen der Feinde des Königs und die Völker sollen sich ihm unterwerfen. So nämlich ist die Ordnung der Stichen. „Die Feinde des Königs" d. h. deine Feinde, o König, seien diese nun Dämonen oder Menschen, wie es ja auch die Juden[2] traf nach seiner Himmelfahrt. Und damit du nicht denken mögest, dass er erst jüngst — und zwar usurpatorisch — die Königsherrschaft ergriff, spricht er:

45, 6: „Dein Thron, o Gott u. s. w." „Ein einfaches Scepter" d. h. ein gerades, an dem keine Unebenheit ist, in deinem Königreich.[3] Und weil die Könige das Scepter, das heisst den Stab von Gold zu halten gewohnt sind in ihren Händen, gleichsam zum Zeichen der Geradheit und Majestät ihrer Herrschaft, so spricht er auf diese Weise auch von ihm: Entsprechend der Einfachheit deines Wesens ist auch die Geradheit deines Königtums. Und dann erinnert er an seine Menschheit und spricht:

---

[1] Barhebr. erinnert hier an Išô'dâdh, wenn er fol. 147a, Zeile 21 schreibt ܗ̄ ܒܬܕܡܪ̈ܬܟ ܡܫܪܪ ܐܢܬ ܢܡܘܣܝ̈ܟ. Dagegen bei Th[b]. fol. 57a, Zeile 8ff. sind diese und die vorhergehende durch „Wiederum anders" eingeleitete Glosse zu einer zusammengeschmolzen. Er schreibt: ܢܡܘܣܝ ܒܚܝܠܬܐ ܘܡܫܪܪ ܡܫܪܪ̈ܐ (sic) ܒܬܠܡܝܕܘܬܐ ܒܬܕܡܪ̈ܬܐ ܚܝ̈ܠܬܐ ܘܥܒܕ ܐܢܬ. ܘܠܐ ܡܫܬܠܛܝܢ ܐܢܬ ܠܟܠ ܡܘܪܕܐ ܘܐܣܪܐ.

ܠܐܬܪܐ ܘܚܝܠܐ. ܗܘܐ ܕܝܢ ܐܣܝܪܐܝܬ. ܠܐ ܒܗ ܡܕܡ ܐܢܬ

ܥܠܠ ܒܗܘܕܝܐ ܘܐܣܝܪܐ. ܐܠܐ ܒܚܝܠܐ ܘܒܗܝܡܢܐ ܕܡܘܫܝ ܠܟܠܗܘܢ

ܒܟܠܒܒܢܝ ܙܡܠ ܐܢܬ. ܘܟܠܗ ܕܡܟܠܠ ܠܒܢ ܡܢ ܦܘܩܕܢܝ.

ܢܡܘܬ ܒܚܪܒܐ. ܗ̄ ܒܚܝܠܐ ܕܢܚܒܢ. ܘܒܐܕܡܬܐ ܘܡܠܟܘܬܐ

ܡܫܪܝܐ ܠܒܢܘܗܝ ܕܒܚܪܒܐ ܝܘܡܐ ܘܕܡܪ. ܘܟܠܗ ܒܟܫܝܠܐ

ܢܐܬܘܢ. ܗ̄. ܝܘܡܐ ܐܬܟܢܝܫܘ ܟܠܐ ܢܛܪܢ ܠܗܘܢ ܘܡܚܟܡܘܬܐ

ܒܢܛܘܪܝܗܘܢ. ܚܠܦ ܚܘܒܝܢ. ܒܟܠ ܕܒܟܠܗܒܒܘܗܝ ܘܡܟܠܐ.

ܘܒܡܟܐ ܢܟܠܘܢ ܐܬܘܬܗ. ܗܘܢ ܝܘܡ ܠܐܦܝܢ ܦܬܓܡܐ. ܗܘ

ܘܒܟܠܗܒܒܘܗܝ ܘܡܟܐ. ܗ̄. ܒܟܠܒܒܢܝ ܐܘ ܡܟܐ. ܠܝ ܫܐܪܐ

ܢܗܘܘܢ ܗܟܢ ܘܠܝ ܒܢܝܢܫܐ. ܐܝܟ ܕܐܦ ܒܡܘܫܝܐ ܝܒܝܫܬܐ ܟܠܗ

ܫܘܠܡܗܘܢ. ܘܕܠܐ ܠܐܬܪܐ. ܕܗܘܐ ܫܪܘܝ ܐܚܪܢ ܒܡܟܡܘܬܐ

ܘܬܪܘܢܝܬܐ ܐܡܪ. ܒܡܪܫܝܥ ܐܠܗܐ[1] ܘܕܡܪ. ܗܢܘ ܕܡܟܝܠ ܦܩܝܕܐ. ܗ̄.

ܠܐܪܥܐ ܘܟܠܗ ܒܗ ܒܗܘܡܐ[2] ܕܡܟܡܘܬܐ. ܘܡܟܠܐ ܕܫܘܐܦܘܬܪܐ.

ܐܘܦܝܬ ܫܟܠܐ ܕܕܗܒܐ ܡܟܝܢ ܡܟܠܐ ܒܡܐܝܢ ܒܐܝܕܝܗܘܢ. ܠܐܝܬܐ

ܒܐܝܟܐ ܕܐܪܥܬܐ ܘܡܟܡܘܬܐ ܕܫܘܒܚܗܘܢ. ܗܟܝܠ ܐܡܪ. ܐܦ

ܒܟܠܗܘܢ. ܐܝܟ ܦܫܝܛܘܬܐ ܟܡ ܕܚܢܝܢ ܐܠܗܢ. ܐܦ ܠܐܪܥܬܐ

[1] L ܐܠܐ.

[2] So L, doch Baethgen l. c. p. 72 mit Recht ܠܗܘܡܐ.

---

[2] Auch Th[b]. fol. 57a, Zeile 12f. und Barhebr. fol. 147b, Zeile 2 weisen hier auf die Juden und ihre Heimsuchung durch die Römer.

[3] Th[b]. fol 57b, Zeile 1f.: ܡܟܝܠ ܦܩܝܕܐ ܡܟܝܠ ܕܠܗܘܢ ܒܗ ܒܗܘܡܐ ܕܡܟܡܘܬܐ. Barhebr. fol. 147b, Zeile 7 hat nur das Unterstrichene.

45, 7: „Du liebtest die Gerechtigkeit u. s. w.“ Dies Beides aber, seine Gottheit und Menschheit, bezieht der Prophet gleichsam auf eine Person, zum Bekenntnis der unzertrennlichen Einheit, die ihnen war.[1] Er liebte die Gerechtigkeit und hasste die Bosheit, deshalb hat ihn Gott gesalbt“ d. h. hat sich mit ihm vereinigt Gott, der Logos. Aber, (so kann man einwerfen), es fand doch die Vereinigung zugleich mit dem Entstehen des Fleisches im Mutterleibe statt. (Antwort: Ja!) Aber das ist die Gewohnheit der heiligen Schriften und besonders des Hebräers, dass sie (etwas) als Ursache setzen, obgleich es nicht Ursache ist, und an Stelle der Ursache das setzen, was aus der Ursache geboren wird cfr. „damit du gerechtfertigt werdest in deinem Worte“ (Psalm 51, 4). Jenes: „Gott, dein Gott“ (ist) wie jenes: „Mein Gott und euer Gott“ (Joh. 20, 17). Jenes: „Vor seinen Genossen hat er ihn gesalbt“, weil die im Gesetz mit jener aus vier Dingen gemischten Salbe gesalbt wurden, er aber mit dem heiligen Geist, wie oben gesagt. Und es ist bekannt, dass das über unsern Herrn gesagt ist, weil Niemand im Gesetz mit einer Salbe gesalbt wurde, die besser gewesen wäre, als die seines Genossen. Einer (Art) nämlich war die Salbe, mit der man gesalbt wurde.

45, 8: Mit „Myrrhe“ deutet er auf seine Passion, auch auf jene Einbalsamierung, die Nikodemus gleichsam zur Ehrung jenes heiligen Leibes brachte.[2] Mit „Kassia“ aber, das ist Zimmt und mit „Stakte“, d. i. Storax, deutet er auf den herrlichen und balsamischen Geruch, der von seinem Leibe

---

[1] Nach Lietzmann l. c. pag. 5 sagt Theodor im Cod. Coislianus 12 zu dieser Stelle: θαυμαστῶς ἡμῖν καὶ τὰς φύσεις διεῖλε καὶ τοῦ προσώπου τὴν ἕνωσιν ὑπέδειξε. Beachte hier Išô‘dâdhs Abschwenkung zum Monophysitismus.

[2] Sachlich dasselbe Th^{b}. fol. 57b, Zeile 14f.: ܪܡܙ ܕܝܢ ܒܣܡܐ ܒܣܝܡܘܬܐ ܥܠ ܗܘ ܕܐܬܠܒ ܢܨܚܢܗ.

ܕܡܟܬܒܢ܀ ܘܡܢ ܡܟܝܠ ܐܢܫܘܬܗ ܘܐܦܢ. fol. 296a ܢܣܒܬ[1]
ܪܕܝܫܘܬܐ ܘܝܥܢ. ܠܒܪ̈ܬܐܠܝܢ ܕܝܢ. ܗ̄. ܠܐܒܘܗܝ ܘܠܐܠܗܘܬܗ
ܐܝܟ ܕܟܠ ܚܕ ܦܪܨܘܦܐ ܩܐܡ ܢܟܐ ܠܡܘܕܥܘ ܕܢܚܡ̈ܬܐ ܠܐ
ܡܫܬܘܕܥܢܘܬܐ ܕܗܘܝܐ ܗܘܬ ܠܗܘܝ.[2] ܗܘ ܕܐܝܬ ܪܚܡܘܬܐ ܘܗܘܐ ܒܗܠܐ.
ܒܟܠܗܘܢ ܡܫܡܫܢ ܐܘܪܚܐ ܐܝܟ ܒܗ ܐܠܗܐ ܡܠܬܐ. ܐܠܐ ܒܗܘ
ܗܘܝܘ ܕܒܦܓܪܐ ܒܡܪܕܘܬܐ ܗܘܐ ܚܝܘܬܐ. ܐܠܐ ܒܪܐ ܗܘ. ܗܘܐ
ܠܟܠܗ ܘܡܬܪܐܝܬ ܠܟܠܢܫܐ. ܕܢܫܟܚܘܢ ܒܟܠܗܝܢ ܡܢ ܠܒܬ
ܒܟܠܗ. ܘܢܦܩ ܒܟܠܗ ܢܫܟܚܘܢ ܗܘ ܕܡܢܗ ܕܒܟܠܗ ܡܬܩܪܐ.
ܐܝܟ ܗܘ ܕܡܛܠ ܕܐܬܝܗܒ ܒܡܟܬܒܢ ܘܬ̄. ܗܘ ܕܐܠܗܐ ܐܠܗܢ.
ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܠܗܢ ܘܐܠܗܘܬܗ. ܗܘ ܕܡܠܟ ܡܢ ܚܕ̈ܘܗܝ ܡܫܝܚܐ.
ܒܗܘ ܕܗܘܝܢ ܕܒܡܫܘܚܬܐ ܒܡܫܝܚܐ ܗܘ ܡܬܩܪܐ ܡܢ ܐܒܘܗܝ ܕܟܠ
ܡܬܡܫܚ ܗܘܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܒܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܠܟܗܢܐ ܕܐܡܪ. ܘܡܫܚܐ
ܕܟܠ ܡܢܢ ܐܡܪܬ ܗܘܬ. ܡܛܠ ܕܐܦܠܐ ܐܢܐ ܒܡܫܘܚܬܐ. ܒܡܫܝܚܐ
ܕܡܠܟܐ ܡܢ ܕܡܫܝܚܘ ܐܬܡܫܚ. ܚܕ ܗܘܐ ܓܝܪ ܡܫܝܚܐ ܕܒܗ
ܡܬܡܫܚ ܗܘܐ. ܒܗ ܡܫܚܐ ܓܝܪ ܒܗ ܟܠ ܢܫܘ. ܐܦ
ܟܠ ܢܘܟܪܝܐ ܗܘ ܕܐܬܐ ܢܣܒܡܫܘܚ ܐܝܟ ܕܐܠܗܪܘ ܕܗܘ
ܦܓܪܐ ܡܝܬܐ. ܒܗ ܡܫܝܚ ܕܝܢ ܕܗܘ ܡܫܡܠܝܬܐ ܘܒܗ ܐܣܛܩܣܐ
ܕܗܘ ܐܣܛܘܟܣܐ ܩܕܡ. ܟܠ ܩܢܐ ܡܫܝܚܐ ܘܒܡܫܝܚܐ ܕܡܢ
ܦܓܪܗ ܒܗ ܘܡܢ ܢܦܫܗ. ܗܘ ܓܝܪ ܡܫܝܚ ܩܢܐ ܗܘܐܠܗ
ܒܒܪܗ ܠܟܠܐ. ܩܢܐ ܒܗ ܚܕ ܒܡܫܘܚܬܐ ܒܡܫܝܚܐ. ܦܓܪܗ ܕܝܢ

1 Von mir aus Lee ergänzt, Ms. hat eine Lücke.
2 L ܠܗܘܢ.

und von seiner Passion ausgeht. Denn es duftete von ihnen lieblich der Duft auf dem ganzen Erdkreis. „Ein Wohlgeruch sind wir durch Christus“ (2 Cor. 2, 15). >> Er nennt aber seine Menschheit Kleid, dieweil seine Gottheit darinnen war, wie ja auch der Apostel sie Vorhang nennt.[1] „Durch den Vorhang, welcher sein Fleisch ist“ (Hebr. 10, 20). Auch David nennt nach dem Hebräer und Griechen seine Menschheit Leib. (Er sagt:) „Mit dem Leibe hast du mich bekleidet“ für jenes: „Ohren hast du mir gegraben“ des Syrers (Psalm 40, 6), welches (erstere) vergleichender Weise der Apostel (Hebr. 10, 5) anführt. Jakob aber (sagt): „Er wird sein Kleid im Weine weiss machen und im Blute der Trauben“ (Gen. 49, 11). „Deine Kleider“ aber sagt er und nicht „Dein Kleid“ d. h. alle Glieder deines Leibes.[2] Einer von den Kirchenlehrern hat also ausgelegt: Myrrhe und Kassia und Stakte, die alle dufteten, sind die drei Tage im Grabe, deren Duft überall duftete. „Aus vornehmem Hause“ d. h. von mir, Gott, >>erfreuten dich, Christus, alle Völker, die da Tempel bauen auf deinen und deiner Zeugen Namen.[3] >> Von einem Tempel aber weist der Syrer auf viele hin.[4] Der Hebräer liest statt „vornehm“ „elfenbeinerne Paläste“. Auch der Grieche: „Aus elfenbeinernen Palästen, aus welchen Königstöchter dich erfreuten zu deiner Ehre“. Andere: Wenn du auferstanden bist von den Toten und aufgefahren gen Himmel und erkannt als der Sohn Gottes, werden viele

---

[1] Sachlich und unter Wortanklängen dasselbe Th[b]. fol. 57 b, Zeile 16 ff.: ܠܒܘܫܗ ܗ̄ ܦܓܪܗ ܕܒܗ ܐܝܟ ܕܦܪܣܬܐ ܐܠܗܘܬܐ ܟܣܝܐ ܗܘܬ ܒܗ ܘܡܫܡܫܐ: ܥܡ ܒܢܝܢܫܐ.

[2] Das findet sich nicht bei Th[b]. wohl aber bei Barhebr., woselbst wir fol. 147 b, Zeile 18 lesen: ܠܒܘܫܝܟ ܗ̄ ܗܕܡ̈ܐ ܦܓܪܟ ܟܠܗܘܢ.

[3] Von >> an wörtlich so Th[b]. fol. 57 b, Zeile 20 f. Nur lässt er ܘܥܠ ܫܡ ܣܗܕ̈ܝܟ aus.

[4] Von >> an ebenso Th[b]. fol. 58 a, Zeile 2.

ܠܐܝܣܪܐܝܠ ܒܥܡܠܐ. ܐܝܟ ܡܐ ܕܐܡܪ ܥܠܘܗܝ ܐܠܝܫܥ ܢܒܝܐ. ܐܝܟ
ܕܐܦ ܡܫܒܝܢܐ ܐܦܝ ܬܘܪܐ ܦܪܩ ܠܗ. ܒܐܦܝ ܬܘܪܐ ܒܗܘܢ ܕܐܬܓܠܝܘܗܝ
ܒܥܒܪܗ. ܐܦ ܗܘ ܕܗܘܐ ܐܝܟ ܒܒܪܢܫܐ ܡܘܫܐ ܦܪܘܩܐ ܦܪܩ ܠܐܝܣܪܐܝܠ.
ܦܪܘܩܐ ܒܗܘܢ ܠܥܡܡܐ. ܢܚܬ ܗܘ ܕܐܬܐ ܕܝܢ ܢܦܩ ܠܗ.
ܕܡܘܫܐ ܕܡܛܠܬܐ ܠܗ ܡܬܬܚܝܒܐ ܡܫܒܝܢܐ ܡܢܗܘܢ ܕܝܢ. ܢܘܪ
ܠܗܘܢ ܒܫܒܪܐ ܠܥܡܡܗ. ܘܒܝܬܐ ܕܒܢܝܐ. ܒܥܡܡܝܗ ܕܝܢ ܐܡܪ
ܘܠܗ ܠܥܡܡܢ. ܗܐ ܡܠܟܘܟܝ ܗܘܕܡܝܢ ܕܦܪܘܩܝ. ܐܝܟ ܡܢ ܡܠܟܘܬܐ
ܗܘܝ ܦܝܠܝܦ. ܡܛܠ ܒܗܘܢ ܘܡܫܐ ܘܐܦܠܝܩܬܐ. ܕܟܠ ܒܥܡܡܗ.
ܐܚܐܬܐ ܐܝܟ ܫܡܝܐ ܕܒܥܒܪܐ. ܕܦܫ ܢܫܘܗܝ ܒܟܠ. ܡܢ
ܗܫܠܬ ܢܫܐ. ܗܐ. ܡܢ ܠܗܠ ܕܒܥ ܐܠܗܐ. ܢܣܘܟ ܒܟ ܡܫܝܚܐ
ܡܬܒܩܒܡܝ. ܕܙܠܝ ܗܫܬܐ ܒܟܠ ܥܡܪ ܘܒܟܠ ܡܢ ܗܘܕܝܢ.
ܡܢ ܚܕ ܕܝܢ ܗܫܠܬ ܒܟܠ ܦܪܘܩܬܐ ܢܦܩ. ܡܘܫܐ. ܒܒܪܢܫܐ ܢܚܬ
ܢܫܐ. ܗܐ. ܗܫܬܐ ܕܡܐ ܐܡܪ. ܐܦ ܡܘܫܐ. ܡܢ ܡܨܪܝܐ ܒܗܘܢ
ܒܡܥܒܕܢܘܬܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܐܬܝܢ ܒܬܪܗ[1] ܩܛܠܐ ܒܐܝܕܗ.[2] ܐܝܬܝܐ
ܡܐ ܒܗܘܢ ܕܡܢܬ ܡܢ ܒܗ ܡܢܬܐ ܘܫܠܡܬ ܠܥܡܐ ܘܐܬܦܢܝܬ
ܕܒܪܐ ܐܝܬ ܐܠܗܐ. ܒܠܚܘܕ ܦܪܘܩܐ ܕܢܦܩ ܒܘܩܠܐ ܘܠܥܒܕܘܬܐ
ܕܡܬܡܪܝܢ ܡܢܗܝ. ܒܗ ܗܫܬܐ ܗܘܕܝܐ ܕܡܬܡܪܝܢ ܠܐܝܣܪܐ ܕܡܨܝܢ
ܘܕܗܘܕܝܢ. ܒܐܝܕܝܐ ܕܝܘܕܐ ܘܕܐܝܩܪܐ ܢܛܘܪܬܐ ܘܐܡܪ. ܡܢ ܒܒܠܝܢ
ܡܨܪܐ ܒܥܡܡܘܬܝ fol. 296b ܢܣܒܘܬܐ ܗܘܐ ܕܡܢܝܬ ܢܘܚܐ ܡܢ

[1] L ܒܗܬ.

[2] So L, dagegen Syr. hex. hat an Stelle der drei letzten Worte: ܒܬܪܗ ܕܡܠܟܐ ܒܐܝܡܪܐ ܕܝܠܗ.

bereit sein, dich zu erfreuen mit Lobgesängen und Liedern, die sie vor dir spielen in den mit allerlei Gold und Edelsteinen geschmückten Kirchen, die deinem und deiner Zeugen Namen zu Ehren genannt werden, indem diese vorausdeutende Prophetie jedermann im Glauben an dich befestigt durch Weissagung über dein Heilswalten. Das sagt er nämlich mit jenem „von mir“. Und von hier aus wendet er sein Wort zur Kirche und sagt:

45, 9: „Die Königstochter im Lobgesang“. Von einer Königstochter deutet er auf viele, die da stehen und ihm lobsingen. Und wie er Christum König nennt, so (nennt er) die Kirche Königin, sowohl weil sie in heisser Liebe und wahrem Glauben mit dem Messias verbunden ward[1], als auch weil alle wahren Gläubigen in den Geist der Kindschaft getaucht wurden, der aus der Taufe kommt[2], wie auch Johannes (Joh. 3, 29) und der Apostel (1 Cor. 11, 3) Christum Bräutigam und die Kirche Braut nennen. Mit jenem: „Zu deiner Rechten“ deutet er auf die Grösse der Ehre[3], die sie von der Gemeinschaft mit ihm (Christo) empfing. „Mit gutem Golde“ d. h. mit der Gnade des Geistes[4] hat er sie geschmückt und ausgestattet mit erhabenen und mannigfaltigen Gaben, durch welche sie mehr glänzt, als alle Kleider, die durchwoben sind mit gutem Gold, das von Ophir kommt. Und deshalb unterrichtet er sie und rät ihr, was sie zu thun schuldig ist, damit sie seine Liebe zu ihr vergälte.

45, 10: „Höre, Tochter, u. s. w.“ Höre, (heisst es), die Stimme des Bräutigams und „siehe“, was er um deinetwillen trug und „neige dein Ohr“, zu hören seine

---

[1] Nur sehr wenig verkürzt bei Th^b. fol. 58a, Zeile 10f.: ܡܠܟܬܐ ܗܘܬ ܠܥܕܬܐ ܗܢܐ ܕܚܘܒܐ ܚܠܝܬܐ ܐܬܚܝܕܬ ܠܡܫܝܚܐ ܒܗܝܡܢܘܬܐ ܫܪܝܪܬܐ. Auch Barhebr. fol. 148a, Zeile 1 deutet auf die Kirche, doch ohne sonstige Wortanklänge.

ܐܬܦܢܝܬ ܥܠ ܡܕܒܪܢܘܬܢ. ܗܘܐ ܓܝܪ ܐܡܪ ܒܗܘ ܕܡܢ ܠܥܠ.
ܘܡܛܠ[1] ܡܫܠܛ ܠܗ ܠܡܫܠܛܘ ܒܟܠ ܒܪܝܬܐ ܘܐܡܪ. ܒܪܐ ܡܫܟܚ
ܠܡܘܒܠܐ. ܡܢ ܚܕܐ ܒܪܐ ܡܫܟܚ ܙܘܥ ܥܠ ܫܘܬܐܣܬܐ ܕܡܬܩܢܝܢ
ܘܡܬܡܨܝܢ ܒܗ. ܘܐܒܪܐ ܕܡܫܟܚ ܦܪܐ ܠܡܫܝܚܐ. ܗܘܝܐ ܡܫܟܚܬܐ
ܠܒܪܐ. ܘܡܛܠ ܕܚܘܒܐ ܢܥܠܬܐ ܘܒܘܫܡܠܝܐ ܫܪܝܪܐ
ܐܬܢܨܒܬ ܒܡܫܝܚܐ. ܘܡܛܠ ܕܒܪܢܫܐ ܕܫܡܝܬܐ ܒܢܝܐ. ܕܡܢ
ܡܫܡܘܕܝܬܐ. ܐܬܝܗܒ ܒܗܘܢ ܡܘܬܒܐ ܫܪܝܪܐ. ܐܝܟ ܕܐܦ ܢܘܚ
ܘܡܫܝܚܐ ܢܛܪ ܦܪܝ ܠܡܫܝܚܐ. ܘܡܠܬܐ ܠܒܪܐ. ܒܗܘ ܕܡܢ
ܢܫܡܬܐ. ܥܠ ܙܒܢܐ ܐܡܪܐ ܕܡܟܝܠ ܡܢ ܫܘܬܦܘܬܐ ܕܠܗܘܢ
ܙܟܪ. ܗܘ ܕܒܪܘܟܐ ܛܒܐ[2]. ܩ̈. ܒܛܝܒܘܬܐ ܕܪܘܚܐ ܕܠܗܘܢ
ܘܒܗܘܢ ܒܡܘܗܒܬܐ ܡܟܠܢܝܬܐ ܘܡܫܬܚܠܦܬܐ. ܕܒܗܘܢ ܡܦܢܝܐ
ܠܗ ܡܢ ܒܗܘܢ ܠܚܝܠܐ ܕܢܦܩ ܒܪܘܟܐ ܛܒܐ ܕܐܬܐ ܡܢ
ܐܘܪܗ. ܘܡܫܠܛ ܡܢܗܐ ܘܫܠܡ ܠܗܘ. ܕܐܝܟ ܡܬܐܡܪܐ
ܠܡܫܝܚ. ܐܝܟ ܕܐܦܪܫܘܗܝ ܢܘܚܗ ܕܠܗܘܢ. ܡܫܟܚ ܒܪܐ[3]
ܘܕܡܪ. ܡܫܟܚ ܠܟܠ ܡܢܗ ܕܢܫܐ. ܘܢܬܒ ܐܝܟ ܡܫܒܪ ܡܛܠܬܗܝ.
ܘܢܬܠ ܐܕܝܫ ܠܡܫܒܐ ܕܡܠܦܢܘܬܗ. ܘܐܒܪ ܡܢܗ ܒܬܪܐ

1 L ܘܡܫܠ.
2 So L, dagegen Lee: ܕܐܘܡܝ.
3 So L, dagegen Lee: ܒܪܐ.

---

2 Sachlich und unter Wortanklängen dasselbe Th^b. fol. 58 a, Zeile 5 f.: ܒܪܐ ܡܫܚܠ ܕܒܝ ܠܒܪܝܬܐ ܡܢܐ ܡܛܠ ܡܫܠܛܐ ܕܡܢ ܕܢܗܘ ܕܡܢ ܡܫܡܘܕܝܬܐ.

3 Sachlich dasselbe Th^b. fol. 58 a, Zeile 8.

4 Derselbe Ausdruck „Gnade des Geistes“ findet sich Th^b. fol. 58 a, Zeile 14 und Barhebr. fol. 148 a, Zeile 7.

Lehre[1] und beseitige von dir die Gewohnheiten des Götzendienstes, den deine Väter trieben[2], damit der König dich rein finde und in Herrlichkeit dich teilnehmen lasse an allen Freuden.

45, 11: Denn „er ist dein Herr, bete an". Nicht sollst du (heisst es), weil er sich zu seinem Leiden für dich erniedrigte, die Ehre seiner Herrschaft verachten[3], sondern wisse, dass er in Wirklichkeit „dein Herr" ist und vergilt ihm mit Anbetung als dem Schöpfer des Weltalls.

45, 12: Von „Tyrus" aber, die durch Reichtum und Glanz berühmt ist[4], deutet er auf alle Gepriesenen und Ausgezeichneten unter den Völkern.

45, 13: „Alle Herrlichkeit dieser Königstochter ist innerlich" und nicht äusserlich, wie bei der Tochter Israels, womit er sagt, dass sie ihre Seele an den Bräutigam hängt (denn sie, ihre Seele, nennt er ihre Herrlichkeit) und nicht mit äusserer Schönheit des Angesichts, welche für hässliche Dinge eine Hülfe ist, so wie auch die Herrlichkeit, die er ihr gab, nicht Schmuck des Leibes ist, sondern — als Gnadengabe des Geistes — welche die Seele weise macht.[5] „Und geschmückt ist ihr Kleid". Er hat sie angefüllt mit der Gnadengabe des Geistes[6], mit deren Hülfe sie imstande ist, die Tugend zu vollenden.

---

[1] Dieses ganze Citat genau so bei Th^{b}. fol. 58a, Zeile 19ff., der Schluss auch bei Barhebr. fol. 148a, Zeile 13.

[2] Th^{b}. fol. 58b, Zeile 3f.: ܘܐܥܒܪܝ ܡܢ ܚܕܝܬܟܝ ܡܥܝܕܢܐ ܕܝ ܦܬܟܪܐ ܗܘܘ ܠܟܘܡܪܐ.

[3] Dieses Citat ist aus Theodor und lautet Th^{b}. fol. 58b, Zeile 10f.: ܠܐ ܬܬܒܣܪܝܘܗܝ ܡܢ ܡܟܝܟܘܬܐ ܕܚܫܘܗܝ. Bei Barhebr. fol. 148a Zeile 18 heisst es: ܠܐ ܬܬܒܣܪܝܘܗܝ ܡܢ ܡܘܟܟܐ ܕܚܫܘܗܝ.

[4] Ähnlich Th^{b}. fol. 58b, Zeile 11f.: ܨܘܪ ܡܫܝܚܬܐ ܒܥܡܡܐ ܠܡܟܬܒ ܒܥܘܬܪܐ ܘܫܘܒܗܪܐ.

ܕܢܣܩܘܬܐ ܕܦܬܟܘܢ ܐܒܘܗܝܟܘܢ. ܕܡܢ ܢܥܒܕܘܢ ܡܠܟܐ ܕܦܨܚܐ

ܘܙܕܩܘܬܐ ܢܬܦܩܘܢ ܒܛܠ ܒܘܫܡܢܐ. ܘܡܛܠ ܕܗܘܝܘ ܡܪܝܥ

ܡܨܘܕܝ. ܠܐ ܓܝܪ ܡܛܠ ܡܘܒܕܗ ܠܚܝܘ ܕܐܠܦܢܝ ܐܟܫܪܢ

ܒܛܠ ܐܡܪܐ ܕܡܪܘܬܗ. ܐܠܐ ܕܝܢ ܕܥܒܕܐ ܡܪܗ ܗܘ ܘܦܪܘܩܗ

ܠܗ ܦܨܝܚܐ. ܐܝܟ ܕܠܒܪܘܠܐ ܕܛܠܐ. ܡܢ ܗܪ ܕܝܢ ܕܐܬܡܠܟ[1]

ܠܥܒܕܐ ܒܥܒܕܘܬܐ ܘܦܘܠܚܢܐ ܥܠ ܕܟܠܗܘܢ ܡܫܥܒܕܢܐ ܘܡܨܥܪܢܐ[2]

ܕܟܘܡܪܐ ܐܡܪ. ܟܕ ܗܘܫܥ[3] ܕܗܘܐ ܒܪܐ ܡܠܟܐ ܡܢ ܚܝܠܗ

ܐܬܝܢ ܘܟܠܗ ܡܢ ܟܒܪ ܐܝܟ ܒܪܐ ܡܫܝܚܐ. ܕܐܡܪ ܕܟܣܦܐ

ܢܦܩܐ ܒܥܓܠܐ ܕܠܗ ܦܪܐ ܗܘܫܥ ܘܟܠܗ ܒܡܘܦܪܐ ܕܐܦܠܐ ܕܠܒܪ.

ܕܟܡܫܪܬܐ ܡܟܝܪ ܐܝܟ ܡܠܐ ܕܐܦ ܗܘܫܥ ܕܝܘܒ ܟܠܗ. ܟܠ

ܐܪܟܝܬܐ ܗܘ ܕܦܨܚܐ. ܐܠܐ ܠܦܟܘܬܐ ܕܪܘܚܐ ܡܫܡܫܢܝܬܐ ܕܢܦܫܐ.

ܘܡܪܝܪܐ ܠܚܡܟܘܢ. ܗ̄ܘ. ܡܠܟܐ ܠܦܟܘܬܐ ܕܪܘܚܐ ܕܡܕܝܢ ܡܫܡܫܢܐ

ܠܚܨܝܢ ܡܬܬܪܬܐ ܗܘ ܕܢܘܟܠܘܢ. ܐܪܐ ܟܠܠ ܟܬܪܗܘܢ ܕܟܡܠܐ. ܗ̄ܘ.

ܕܡܫܟܢܐ ܘܪܘܚܢܐ ܕܟܠܦܐ. ܡܬܦܪܢܝܢ ܟܡܣܪܐ ܗܘܫܥ ܕܦܠܐ.

ܘܡܥܒܪܝܢ ܠܗ ܒܢܬܗܘܢ ܒܥܓܠܘܬܐ ܟܕ ܕܥܠܐ ܘܡܘܪܒܐ ܕܡܬܐܪܝ

ܟܠܗ.[4] ܘܡܢ ܡܣܘܐ ܡܘܪܒܐ ܕܡܘܒܠܝ[5] ܐܡܪ. ܘܢܘܒܠܘܢ ܒܥܓܠܘܬܐ

[1] L nur ܐܬܡܠܟ. [2] L ܘܡܨܥܪܢܐ.

3 So L, dagegen Lee ܗܘܫܥܐ.

4 L ܟܠܗ. 5 L ܕܡܘܒܠܐ.

---

5 Sachlich dasselbe Th^{b}. fol. 58b, Zeile 18f. und Barhebr. fol. 148a, Zeile 21, indem beide schreiben: ܡܣܬܪܬܐ [ܕ]ܢܦܫܐ. Wenn aber Barhebr. Zeile 22 folgen lässt: ܘܠܗ ܗܘܦܪܐ ܕܪܘܚܐ ܘܦܛܝܪܐ, so erinnert er ohne Frage mehr an Išôʿdâdh, als an Th^{b}.

6 Sachlich dasselbe Th^{b}. fol. 59a, Zeile 1f. und Barhebr. fol. 148b, Zeile 23, indem beide schreiben: ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܪܘܚܢܝܬܐ.

45, 14: „Sie werden bringen" geht auf die Reichen des Volkes, d. h. die Gepriesenen und Ausgezeichneten der Welt begehren die Herrlichkeit der Kirche zu sehen und bringen ihr ihre jungfräulichen Töchter dar mit Gaben und Geschenken, die ihr Nutzen bringen. Und indem er andeutet die Geschenke, die sie darbringen, spricht er: „Und sie werden Jungfrauen bringen (ihre Genossinnen)." Nicht etwas, (heisst es), das ausser ihnen ist, bringen sie, sondern sie selbst bringen als Gabe ihre Jungfrauschaft.[1] Denn auch im Gesetz wurden jungfräulich die Tieropfer dargebracht. Schöner als sie (die Jungfrauen) alle ist nach seinem Zeugnis die Jungfräulichkeit, sintemal sie alle Tugend des Asketen u. s. w. übertrifft, sie, die von Alters her schwer zu beobachten war, wie ja auch zur Überwindung der Gerechten ein Weib genügt. Nach der Offenbarung unseres Herrn aber halten nicht allein die Männer, sondern auch schwache und zarte Weiber ihre Jungfräulichkeit. >> Auf den Stand der Frauen aber hat er die Jungfräulichkeit bezogen, weil Keuschheit und Milde ihnen besser ansteht, als den Männern. Er hat aber sein Wort geflochten gleichsam in Beziehung auf die Königin, mit der die Jungfrauen gehen[2], ihr zu Ehren, um in Allem die heil. Kirche gross zu machen.

45, 15: „Und werden kommen mit Freude und Wonne" d. h. sie freuen sich und jubeln, dass sie auf diesem schweren Wege der Jungfräulichkeit gehen, freiwillig und nicht gezwungen.[3] Und wenn der Lauf ihres Kampfes vollendet ist, „gehen sie ein in den Palast (des Königs)" d. h. in das Himmelreich, um mit ihm sich zu freuen gleichsam im Palast des Königs. Das ists, was

---

[1] Sachlich dasselbe Th^{b}. fol. 59a, Zeile 6 und Barhebr. fol. 148b, Zeile 6.

ܣܒܪ. ܠܗ ܠܥܡ ܩܕܡ ܕܠܥܠ ܡܢܗܘܢ ܡܬܩܪܒܝܢ. ܐܠܐ ܕܘܟܝܘ
ܡܬܩܕܫܘܢ ܐܝܟ ܡܬܩܪܒܐ ܩܕܡ ܡܬܩܪܒܝܢ ܠܗ ܒܬܘܠܒܬܗܘܢ.
ܐܦ ܓܒܪ ܒܢܡܘܣܐ ܒܬܘܠܒܬܐ ܡܟܠܝܢ ܗܘܘ ܕܒܢܝܐ ܕܝܣܪܐܝܠ.
ܥܒܪ ܡܢ ܡܟܝܠ ܒܬܘܠܒܬܐ ܒܗܘܢ: ܐܝܟ ܕܝ ܕܐܡܪ ܦܘܠܘܣ ܡܢ
ܡܟܝܠ ܡܬܘܠܒܬܐ ܕܒܥܝܠܐ ܘܕܫܪܐ ܡܬܠܘܬܐ. ܗܕܐ ܕܝܢ ܩܕܡ ܒܢܡܘܣܐ
ܗܘܬ ܕܬܬܪܥܐ. ܐܝܟ ܕܐܦ ܒܪܘܫܐ ܠܥܒܪܝܐ fol. 297a ܐܫܟܚ
ܢܒܐ ܐܠܗܐ. ܒܠܐ ܓܒܪܝܢ ܕܝܢ ܕܡܢ. ܠܗ ܒܟܢܫܘܗܝ ܓܒܪܐ.
ܐܠܐ ܐܦ ܢܫܐ. ܡܬܬܟܠܐ ܘܬܘܠܐ ܢܫܝܢ ܒܬܘܠܒܬܗܘܢ. ܒܠܐ ܠܓܒܪܐ
ܕܝܢ ܕܢܫܐ ܫܡܥܘ ܒܬܘܠܒܬܐ. ܒܠܐ ܕܒܗܘܢ ܦܐܪܐ ܢܬܦܫܐ
ܘܡܬܦܫܐ ܚܠܦ ܡܢ ܓܒܪܐ. ܓܒܪܘ ܕܝܢ ܠܡܟܠܬܗ ܐܝܟ
ܕܒܠܐ ܡܟܠܬܐ ܕܐܬܒܝ ܒܡܢܗ ܒܟܢܫܬܐ ܠܐܦܪܝܘ. ܕܒܒܠܗܘܢ
ܢܬܩܒܠ ܠܒܝܬܐ ܡܝܬܐ. ܘܢܬܒܝ ܒܚܘܒܐ ܘܒܟܫܝܪܘܬܐ. ܦ̄.
ܚܢܢ ܘܬܘܒ ܕܐܝܟ ܒܗܘܢ ܐܘܪܚܐ ܒܫܡܥܬܐ ܕܒܬܘܠܬܐ. ܕܒܚܝܠܬܗ
ܘܠܗ ܡܬܪܚܡܬ. ܘܡܐ ܕܐܬܬܟܝܢ ܬܘܒܐ ܕܐܬܓܠܝܘܗܝ. ܒܠܒܢܝ[1]
ܠܗܘܢܒܗ ܕܡ. ܦ̄. ܠܡܒܥܘܬܐ ܕܫܡܝܐ. ܕܒܢܘܗ ܢܬܒܥܘܢ
ܐܝܟ ܕܒܥܠܬܗܝܢ[2] ܕܡܠܠܐ. ܦܠܘ ܗܘܘ ܕܐܡܪ ܡܪܢ ܕܐܠܟܝ ܕܡܬܬܒܥܝܢ
ܗܘܢ ܒܠܐ ܘܕܫܪ. ܘܡܢ ܕܐܡܪ ܒܠܐ ܒܬܘܠܬܐ. ܐܦܪ ܘܒܠܐ

[1] So L, dagegen Lee ܘܒܠܒܢܝ.
[2] L ܕܒܥܠܬܗܝܢ.

[2] Von >> an fast wörtlich so Th[b]. fol. 59a, Zeile 9ff., doch folgende Reihenfolge der Worte: ܒܠܐ ܠܓܒܪܐ ܕܝܢ ܕܢܫܐ ܫܡܥܘ ܠܬܘܠܒܬܐ ܐܝܟ ܕܝ ܕܠܡܟܠܬܐ ܐܠܒܘܗܝ. ܐܝܟ ܕܝ ܕܠܗܘܢ ܕܦܐܪܐ ܢܬܦܫܐ ܘܡܬܦܫܐ. ܚܠܦ ܡܢ ܓܒܪܐ.

3 Sachlich dasselbe Th[b]. fol. 59a, Zeile 13 (ܘܠܗ ܒܬܘܠܬܐ).

unser Herr gesagt hat: „Diejenigen, die bereit waren, gingen hinein u. s. w.“ (Matth. 25, 10).[1] Und nachdem er über die Jungfräulichkeit gesprochen hat, spricht er auch über die Priesterwürde.

45, 16: „An Stelle deiner Väter“ o Kirche, — das sind die Priester aus Aaron und die heidnischen Priester und Beschwörer[2] — „werden dir deine Kinder treten“ wahre Priester, die aus dem Volke und aus den Völkern aufgestellt wurden.[3] Und von dem erhöhten Priestertum hat er hingedeutet auf alle geistlichen Gaben, mit welchen die Kirche geschmückt wurde. „Macht sie zu Gewaltigen auf der ganzen (Erde)“ d. h. die Priester und die Lehrer, denen die Herrschaft über die Könige anvertraut wird. . . . .

[1] Sachlich dasselbe Th^{b}. fol. 59a, Zeile 17 und Barhebr. fol. 148b Zeile 10, indem beide erinnern an die ܒܬܘܠܬܐ ܚܟܝܡܬܐ.

ܒܡܘܢܬܐ. ܢܠܦ ܐܒܘ̈ܗܝܗܘܢ ܐܘ ܒܢܝܐ ܕܐܠܗ̈ܝܗܘܢ ܒܡܘܬܐ ܕܡܢ
ܐܡܪܘܗܝ. ܘܡܘܡܢܐ ܘܡܪ̈ܟܒܬܐ ܕܡܢ ܒܩ̈ܛܡܬܐ ܢܗܘܘܢ ܠܗܘܢ[1] ܒܒ̈ܢܝܗ
ܒܬ̈ܪܬܐ ܥܢܙ̈ܐ ܬܘܪ̈ܝ ܕܡܢ ܒܡܬܐ ܘܒܡܩ̈ܕܫܐ[2] ܐܠܗܘܬܐ. ܘܡܢ ܒܡܘܢܬܐ
ܡܬܩܠܝܢܐ ܒܝܘ ܟܠܐ ܡܬܘܡܝ ܡܘܪ̈ܟܬܐ ܬ̈ܘܣܢܬܐ. ܕܒܘܡ
ܐܬܪ̈ܟܢܬܐ ܒܝܬܐ. ܒܒܝܘ[3] ܐܝܟ ܥܠ̈ܝܬܐ ܒܒܟܢܝ. ܗ̄. ܒܒܢ̈ܬܐ
ܘܡܟܦ̈ܢܐ ܕܡܬܟܪܟܠܐ ܠܗܘܢ ܡܘܠܗܬܐ ܟܠܐ ܡܟܦܐ......

[1] So L, dagegen Lee lässt dies Wort ausfallen.
[2] L ܘܠܒܩ̈ܕܫܐ.
[3] So L, dagegen Lee ܒܒܝܬ.

---

[2] Diesen Zwischensatz haben wörtlich so Th^{b}. fol. 59a, Zeile 18f. und Barhebr. fol. 148b, Zeile 11. Nur hat Th^{b}. ܕܒܝܬ ܐܠܗܘܗܝ für "ܕܡܢ.

[3] Th^{b}. fol. 59b, Zeile 1f. also: ܒܬ̈ܪܬܐ ܘܡܟܦ̈ܢܐ ܕܥܢܙ̈ܐ ܬܘܪ̈ܝ ܕܡܢ ܒܡܬܐ ܘܒܡܩ̈ܕܫܐ ܐܠܗܘܬܐ und Barhebr. fol. 148b, Zeile 12: ܗ̄ ܒܬ̈ܪܬܐ ܘܡܟܦ̈ܢܐ ܕܡܢܝܢ ܡܟܬܒܢ.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

CIRCULATE AS MONOGRAPH
BS 410 Z4 Nr.1-6
Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
Beihefte

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY